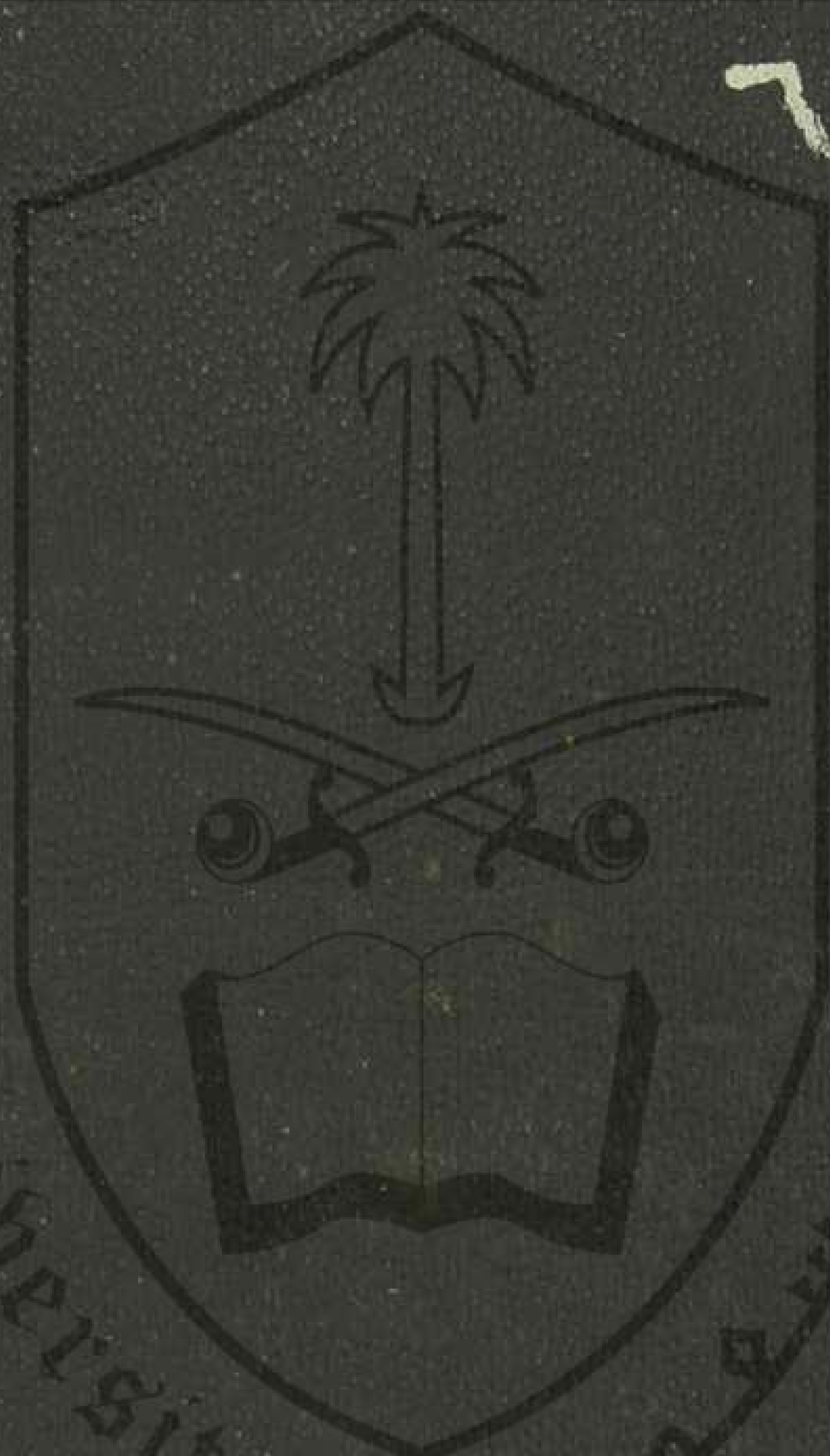

King Saud University 1957

أ ر ٦ ١ ١ ٦ التوضيح في حل غوامض التنقيح ، لصدر الشريعة الأصغر ،
ت ه ص عبيد الله بن مسعود - ٧٤٧ هـ . كتب في القرن العاشر
الهجري تقديـــــــــرا .

١٩١ ق ١٧ س ١٨×١٣ ســـــــم

٦٢٩٢ نسخة جيدة ، خطها تعليق ، مستكمل ، بخط حديث ،
طـــــــــــبع .

الأعلام ٤ : ٣٥٤ بروكلمان ٢ : ٢٧٧
الذيل ٢ : ٣٠٠

١٩/٦/١٤٠٧ هـ

١ - أصول الفقه الاسلامي أ - المؤلف

ف ٦٨/١٢/٣ ب - تاريخ النســـــخ .

والدانق ستة حبات
ستة دوانق والقيراط نصف دانق
والعدد ثمانية ... وعشرون طسوجا
ابن لقطه ... المثقال اربعة وعشرون قيراطا
بعد الدرهم المثقال عشرون قيراطا ... الصاع ثمنه
المثقال عشرون حبة الصاع ... الرطل نصف
الطسوج نصف حبة ... الرطل نصف
وعشرون ... عشرون درهما
عدد ... مائة وخمسة وعشرون درهما
مفرد ... المن مد ثلثان وخمسون درهما
المن مد ثلثا ... الدينار ... مثقال
فالمن رطلان ... فالمثقال ... المثقال واحد مثقال
القيراط خمس شعيرات ... المثقال ... صحاح
عندهم مائة شعيرة ... منه ... صحاح
الذهب ومثقال ... صحاح الرطل نصف ...
والمن رطلان والجمع امنان صحاح ... الدانق ...
الدانق سدس الدرهم صحاح والقيراط نصف دانق
للدرهم درهما ... تضعيف ... بالتشديد
لان جمع قراريط ... الدينار ... اصله ...
اكثر ... ودينار ... بالتشديد ...
على فعال ... الدينار ...

كالشمس ... البلبل الكاف زائدة
لابن الكمال
قواعد ...
العدد ...

وازلفت الجنة للمتقين بحيث يرونها من الموقف فيتبجحون بانهم المحشورون اليها
وبرزت الجحيم للغاوين فيرونها مكشوفة ويتحسرون على انهم المسوقون اليها
وفي اختلاف الفعلين ترجيح لجانب الوعد للعلامة البيضاوي

وقد قال النبي عليه السلام البذاذة من الايمان اراد به الدون من اللباس كبير من عينه

هذا الكتاب ...

... ما ... الملك ...

... ملك العبد المفتقر ... وفي ... الغريب المعروف بالمدرس

كتاب التوضيح
في علم الاصول

كتاب التوضيح
في علم الاصول

قابلته بجهدي ... من غلط
فعل من يلوم من ... فقط

القضاء عبارة عن ثبوت صور جميع الاشياء في ... على
وهو الذي تسميه الحكماء العقل الاول والقدر عبارة
عن حصول صور جميع الموجودات في اللوح المحفوظ
وهو الذي يسميه الحكماء النفس الكلي وقوم يطلقونه
القدر على حصول تلك الصور في موادها العنصرية
في الخارج شرح

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حامداً لله تعالى أولاً وثانياً، ولعنان الثناء إليه ثانياً، وعلى أفضل رسله وآله
مصلياً، وفي حلبة الصلوات مجلياً ومصلياً، وبعد فإن العبد المتوسل إلى الله
بأقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وأنجح جده
يقول لما وفقني الله تعالى لتأليف تنقيح الأصول أردت أن أشرح مشكلاته
وأفتح مغلقاته معرضاً عن شرح المواضع التي من لم يحلها بغير إطناب لا يحل
له النظر في ذلك الكتاب، واعلم أنه لما سودت كتاب التنقيح سارع
بعض الأصحاب إلى انتساخه ومباحثته، وانتشر النسخ في بعض الأطراف ثم بعد ذلك
وقع فيه قليل من التغييرات، وشيء من المحو والإثبات، فكتبت في هذا الشرح
عبارة المتن على النمط الذي تقرر ليغير النسخ المكتوبة قبل التغيير إلى هذا النمط
ثم لما تيسر إتمامه، وفض بالاختتام ختامه، مشتملاً على تعريفات وحجج مؤسسة
على قواعد المعقول، وتفريعات مرصصة بعد ضبط الأصول، وترتيب أنيق لم يسبق
على مثله أحد مع تدقيقات غامضة لم يبلغ من فرسان العلم إلى هذا الأمد جهده، جعلته
عراضة لي نعامة مزجاة لحضرة من حقق أن يوشح بذكره صدور الكتب والأسفار
ويتشرف باسمه العالي في الأقطار والأمصار، وهي حضرة ملك ملوك الإسلام
المشرف بالحظوة بتمييز الله وزيادة بيته الحرام الذي خصصه بقدم مباراة الأيام
ونحن بمطاوي المثاني والحرمان في رفع لواء الشريعة الغراء محي مراسم الملة الحنيفة

البيضاء غياث الحق والدنيا والدين شحنة الإسلام والمسلمين المؤيد بالتأييد المتين وإعلاء
كلمة الدين المبين أعز الله الإسلام بدوام دولته وبقائه وشد بأوتاد الخلود أطناب عزه
وعلائه ذلك الذي قام بتقوية الدين في زمان ضعفه وفتوره، واشتغل بكماله برفع
فتور الشرع في أوان قصوره، وأوقد بعد خمود الاشتعال نور الحق نارا، وأظهر بعد
الانطماس طرق الدين القويم منارا، فاختصصته بهذه التكرامات الدينية
أو جعل التوجه إلى جنابه وتزيين ديباجة هذا الكتاب الشريف بذكر ألقابه
فإنه لا يعدل عن الالتفات إلى أبناء الدنيا ومن ظرفائهم فضلاً عن أن أذكر في كتب
الشريعة شيئاً من أسمائهم وصفاتهم، وسميت هذا الكتاب بالتوضيح في حل غوامض
التنقيح، والله تعالى مسؤول أن يعصم عن الخطأ والخطل كلامنا، وعن السهو والزلل
أقدامنا وأقلامنا، إليه يصعد الكلم الطيب افتتح بالضمير قبل الذكر ليدل على حضوره
في الذهن فإن ذكر الله تعالى كيف لا يكون في الذهن عند افتتاح الكلام كقوله تعالى وإنا
أنزلناه وبالحق نزل وقوله إنه لقرآن كريم وقوله الطيب صفة الكلم والكلم إن كان
جمعاً فكل جمع يفرق بينه وبين واحده بالتاء يجوز في وصفه التذكير والتأنيث نحو نخل
خاوية والنخل منقعر من محامد لأصولها من مشارع الشرع رواء ولفروعها من قبول
القبول نماء الفقه الأول في القبا على أن جعل أصول الشريعة ممهدة المباني
وفروعها رفيعة لحوادث أي لطيفة الأطراف والجوانب دقيقة المعاني بربيع على ربعها فكان
قصر الأحكام وأحكمه بالمحكمات غاية الإحكام وجعل المتشابهات مقصورات ... أم الأشتات

ابتلاء لقلوب الراسخين فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله
وما يعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين في العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها
والوصول الى ما يتشوقون اليه من العلم بالاسرار التي اودعها فيها ولم يظهر احدا
من خلقه عليها والنصوص منصة عرايس ابكار افكار المتفكرين منصة العروس
مكان ترفع عليه العروس للجلوة وكشف القناع عن جمال مخدرات كتابه وسنة
نبيه المصطفى وفصل خطابه اي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل صلى الله عليه وعلى
آله واصحابه ما رفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك
المعتبرين اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القايس بها الحكم في المقيس واراد
بالمعتبرين بكسر الباء القايسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر
من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص
فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون
فيها علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بنى
على اربعة اركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس
على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها وبعد فان العبد المتوسل الى الله باقوى
الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة جد سعد وسعد جد يقول لما رايت
فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة اصول الفقه اي مقبلين عليها من
اكب على وجهه اي سقط عليه فان من اقبل على الشيء غاية الاقبال فكانه اكب عليه مع ما هم مقتدى

الشيخ الامام

الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله دار السلام وهو كتاب جليل الشأن
باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته
ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر الفاظه لقصور نظرهم عن مواقع الحاظه اي لا يدركون
بالمعاني الا نظرا ما يدركونه بالحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا اردت تنقيحه وتنظيمه
وحاولت لمن طلبت تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتفريعه مورد
فيه زبدة مباحث المحصول واصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات
بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط
والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز اختار في الايجاز العروة
وفي السحر الاهداب لان الايجاز اقوى واوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي
الاهداب لفظ الجمع لان الايجاز في الكلام ان يؤدي المعنى بطريق هو ابلغ من جميع ما عداه
من الطرق فلا يكون مدار الا واحدا واما السحر في الكلام فهو دون الايجاز وطرقه فوق
الواحد فاورد فيه لفظ الجمع وسميته تنقيح الاصول والله تعالى مسؤول ان يمتع به مؤلفه
وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه البر الرحيم اصول الفقه اي
هذا اصول الفقه واصول الفقه ما هي فنعرفها اولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار
لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف
اليه فقال الاصل ما يبتنى عليه غيره فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء
العقلي وهو ترتب الحكم على دليله تعريفه بالمحتاج اليه لا يطرد وقد عرف في المحصول بهذا

واعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمي كتعريف الماهيات
الاعتبارية مثلا اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا
لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمي هو تبيين ان
هذا الاسم لاي شيء وضع وشرط لكلا التعريفين الطرد اي كل ما صدق عليه
الحد صدق عليه المحدود والعكس اي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد
فاذا قيل في تعريف الانسان انه حيوان ماش لا يطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل
ولا شك ان تعريف الاصل تعريف اسمي اي بيان ان لفظ الاصل لاي شيء وضع
فالتعريف الذي ذكره للحصول لا يطرد لانه اي الاصل لا يطلق على الفاعل اي
العلة الفاعلية والصورة اي العلة الصورية والغاية اي العلة الغائية والشرط
كادوات الصنعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها
محتاجا اليها والمحدود لا يصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لا يسمى اصلا
فلا يصح هذا التعريف للاسمي والفقه معرفة النفس ما لها وما عليها ويزاد
عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن
لم يزد اراد الشمول هذا التعريف منقول عن ابي حنيفة رح فالمعرفة ادراك
الجزئيات عن دليل فخرج التقليد وقوله ما لها وما عليها اي ما تنتفع النفس
وما تتضرر به في الآخرة كما في قوله لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان اريد
بها الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتي به المكلف اما واجب او مندوب او مباح

او مكروه كراهة تنزيه

او مكروه كراهة تحريم او حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك
يعني عدم الفعل فصارت اثنتي عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقي لا يثاب ولا يعاقب عليه
فلا بد خروج شيء من القسمين وان اريد بالنفع عدم العقاب وبالضرر العقاب ففعل
الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني اي مما يعاقب عليه
والتسعة الباقية تكون من الاول اي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب
وبالضرر عدمه ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه والعشرة الباقية مما لا يثاب
عليها ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها فيدخل ما سوى الحرام
والمكروه تحريما وترك ما سوى الواجب فيما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه
تحريما فيما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن
القسمين ويمكن ان يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشمل
جميع الاقسام اذا عرفت هذا فالحمل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة
اولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه
والوجدانيات اي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلوة
والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام
ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر
والرضاء وحضور القلب في الصلوة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه

المصطلح فان اردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان اردت
ما يشمل الاقسام الثلثة لم تزد وابو حنيفة رحمه الله لم يزد لانه اراد الشمول اى اطلق الفقه
على العلم بما لها وما عليها سواء كان من الاعتقاديات او الوجدانيات او العمليات
ومن ثمه سمى الكلام فقها اكبر وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من ادلتها
التفصيلية فالعلم جنس والباقى فصل فقوله بالاحكام مبنى على ان يراد بالاحكام ههنا
اسناد امر الى اخر ومبنى على ان يراد بالحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ
فان اريد الاول تخرج العلم بالذوات والصفات اى تخرج التصورات
ويبقى التصديقات وبالشرعية تخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم
بان العالم حادث والنار محرقة وان اريد الثانى فقوله بالاحكام يكون
احترازا عن علم ما سوى خطاب الله تعالى المتعلق الخ فالحكم بهذا التفسير
قسمان شرعى اى خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعى اى خطاب
الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله ووجوب تصديق النبى عم
ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه ثم الشرعى اما نظرى
واما عملى فقوله العملية احتراز عن العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم
بان الاجماع حجة وقوله من ادلتها اى العلم الحاصل للشخص الموصوف به من
ادلتها المخصوصة بها وهى الادلة الاربعة وهذا القيد تخرج التقليد لان
المقلد وان كان يقول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وهو التفصيلية

تخرج الاجمالية كالمقتضى والنافى وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال [illegible]
ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال والحكم قيل
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين هذا التعريف منقول عن الاشعرى فقوله
خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله المتعلق بافعال المكلفين تخرج ما
ليس كذلك فبقى فى الحد نحو خلقكم وما تعملون مع انه ليس بحكم فقوله بالاقتضاء
اى الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب او طلب الترك
جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة او التخيير اى الاباحة وزاد البعض
او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما اعلم ان الخطاب اما تكليفى وهو
المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير واما وضعى وهو الخطاب بان هذا
سبب لذلك او شرطه كالدلوك سبب للصلوة والطهارة شرط لها فلما ذكر احد
النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الاخر وهو الوضعى والبعض لم يذكر الوضعى
لانه داخل فى الاقتضاء او التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلوة انه اذا
وجد الدلوك وجب الصلوة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول
لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من التكليفى ليس هذا
واللزوم لعدمها للآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما وبعضهم عرف الحكم الشرعى
بهذا بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله الخ
فالحكم على هذا اسناد امر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب

ولكنه مجاز بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول كالخلق على المخلوق لكن لما شاع
فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية يرد عليه اي على تعريف الحكم وهو خطاب الله
الا ان الحكم المصطلح ما ثبت بالخطاب لا هو اي لا الخطاب فلا يكون ما ذكر تعريفا للحكم المصطلح
بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا وايضا يخرج ما يتعلق بفعل الصبي كجواز
بيعه وصحة اسلامه وصلوته وكونها مندوبة ونحو ذلك فانه ليس بمتعلق بافعال المكلفين
مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا في الاسلام والصلوة لا يصح
واما في غيرهما فان تعلق الحكم بماله او بذمته حكم شرعي ثم اداء الولي حكم اخر مبني على الاول
لا عينه وسيجيء في باب الحكم ان الاحكام المتعلقة بافعاله فينبغي ان يقال بافعال العباد وايضا يخرج
ما ثبت بالقياس اذ لا خطاب هنا الا ان يقال اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو اتيتك
طلوع الشمس اي وقت طلوعها فقوله الا ان يقال من هذا الباب فانه استثناء مفرغ من
قوله ويخرج ما ثبت بالقياس اي في جميع الاوقات الا وقت قولهم في جواب الاشكال يدرك
بالقياس ان الخطاب ورد بهذا لا انه ثبت بالقياس فان القياس مظهر لا مثبت فاندفع الاشكال
وايضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا اي يخرج منه مع انهما حكم والمراد بالايمان هنا التصديق
فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال افعال الجوارح ووجوب
الاعتبار اي القياس حكم مع انه ليس من افعال الجوارح ويقع التكرار بين العملية اي بين
المتعلق بافعال المكلفين لانه قال في حد الفقه بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب
الله المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطاب الله المتعلق بافعال المكلفين الشرعية

بخطابات

العملية فيقع التكرار الا ان يقال يعني بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح
فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا
لانهما من افعال القلب والشرعية ما لا يدرك لولا خطاب الشارع سواء كان الخطاب واردا في
عين هذا الحكم او واردا في صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فيكون احكامها شرعية اذ لولا
خطاب الشارع في المقيس عليه لا يعلم الحكم في المقيس فيبطل به حد الفقه حسن كل شيء وقبحه
عند نفاة كونهما عقليين اعلم ان عندنا وعند جمهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان
عقلا وبعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لا يكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثاني
هو الفقه فحد الفقه يكون جامعا مانعا على هذا المذهب واما عند الاشعري واتباعه فحسن كل شيء وقبحه
شرعي فيكون من الفقه مع ان حسن التواضع والخضوع ونحوهما وقبح اضدادهما لا يعد من الفقه
المصطلح فيدخل في الفقه المصطلح ما ليس منه فلا يكون هذا التعريف صحيحا للفقه على مذهب الاشعرية
والايراد عليه اي على حد الفقه انه لا يعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلوة والصوم فانها
منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل اعلم ان هذا القيد ذكر في المحصول ليخرج مثل الصلوة
والصوم وامثالها اذ لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد
ضايع لانا لا نسلم انه لو لم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبها فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها
وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من ادلتها سواء علم كونها من الدين ضرورة او لا يعلم
كالمسائل الغريبة التي في كتاب الرهن ونحوه لا يسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلوة والصوم من الفقه
مع ان العالم بذلك وحده لا يسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه

فلا معنى لاخراجها منه بذلك العذر الفاسد ثم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لا تكاد تتناهى
والضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوصول لا ادري ولا البعض لانه ان اريد بعض معين بالكل
كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل او التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب
مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين
لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابي حنيفة رحمه الله لم يدر الدهر والختان في اخرها
ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وايضا لا يليق في الحدود ان يذكر
العلم ويراد به التهيؤ المخصوص لا دلالة للفظ عليه اصلا واذا عرفت هذا فلا بد ان يكون
الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة فلهذا قال بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية
التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح
منها فالمعتبر ان يعلم في اي وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت
فالصحابة رضي الله عنهم كانوا فقهاء في وقت نزل بعض الاحكام بعد ثم ما لم يظهر
نزول الوحي به قد لا يعلمه الفقيه والصحابة لعدم تبيينهم كانوا على ما ليس مما ذكر ولم يطلق الفقيه
الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية شرط في الازمنة التي بعد عصره عليه السلام
لعدم الاجماع في زمنه لا المسائل القياسية للدور بل شرط ملكة الاستنباط الصحيح
وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وما قيل ان الفقه ظني فلم اطلق العلم عليه فجوابه اولا
انه مقطوع بهذه الجملة التي ذكرنا انها فقه وهي ما قد ظهر نزول الوحي به وما انعقد
الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه

المبحوث عنها وذلك ان اتحاد العلمين واختلافهما بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل
وكما ان المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد وتختلف
بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان اريد ان الاصطلاح جرى بان الموضوع
معتبر في ذلك الجهة فلا مشاحة في ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هي اجسام العالم
من حيث ان لها اشكالا وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعي اجسام العالم من حيث
ان لها طبيعة قول بان موضوعيهما واحد لكن اختلافهما باختلاف الحيثية فيهما
ليس ان الحيثية جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن تلك الحيثيتين
بل عما يلحقهما لا تبين الحيثية والواقع خلاف ذلك فوضع الكتاب
على قسمين القسم الاول في الادلة الشرعية وهي على اربعة اركان الركن
الاول في الكتاب اي القرآن وهو ما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا
احترز به عن سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءات الشاذة وقد
اورد ابن الحاجب ان هذا التعريف دوري لانه عرف القرآن بما نقل في المصحف
فان سئل ما المصحف فلا بد ان يقال الذي كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا
بقولي ولا دور لان المصحف معلوم اي في العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله
الذي كتب فيه القرآن ثم اوردت جميعا في هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف
اي نوع من انواع التعريفات فان تمام الجواب موقوف على هذا فقلت وليس هذا
تعريف ماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد والقرآن في اصطلاحنا
رحمه الله

فالقول هو ما نقل الينا لانا نقول اما ان عرفوا الكتاب بهذا او عرفوا القران فان عرفوا
الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب اي كتاب تريد وان
عرفوا القران بهذا فليس تعريفا لماهية القران ايضا بل تشخيصه لانه يطلق على الكلام
الازلي وعلى المقروء وهذا تعيين احد محتمليه وهو المقروء فان القران لفظ مشترك
يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق ايضا على ما يدل عليه وهو
المقروء فكانه قيل اي المعنيين تريد فقال ما نقل الينا اي نريد المقروء فعلى هذا
لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان اريد تعريف ماهية القران لانه عرف ماهية القران
بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي في معرفة المصحف بعض الوجوه
كالاشارة ونحوها ومعرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القران ثم زاد
ان يبتني ان القران لم يقابل الحد بقوله على ان الشخص لا يحد فان الحد هو القول
المعرف للشيء المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لا بد من
الاشارة ونحوها الى تشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القران
لما نزل به جبرائيل عم قد وجد مشخصا فان القران عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل
الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص بل القران هذه الكلمات المركبة
تركيبا خاصا سواء يقرؤها جبرائيل او زيد او عمرو فعلى ان الحق هذا فقولنا على ان الشخص
لا يحد له تاويلان احدهما انا لا نعني ان القران شخص بل عنينا ان القران لما كان هو الكلام
المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخص لا يقبل الحد فكون الشخص لا يحد جعل دليلا على

ان القران لا يحد لان معرفة كل واحد منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخص فظاهر
واما معرفة القران فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من اوله الى اخره والثاني
ان نقول لا مشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخص هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا
التركيب فان الاعراض ينتهي تشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد والاختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار
محلها فقط كالتشخصات المعينة لا يمكن تعددها الا بتعدد محلها بان يقرأها زيد او عمرو فعنينا بالشخص
هذا والشخص بهذا المعنى لا يقبل الحد فاذا اشكل عن القران فانه لا يعرف اصلا الا بان يقال
هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من اوله الى اخره فان معرفته لا تمكن الا بهذا الطريق
وقد عرف ابن الحاجب القران بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف
الماهية يلزم الدور ايضا لانه ان عني بها السورة فلا بد وان يقال بعض من القران او نحوه
فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص ويعني بالسورة هذا المعهود المتعارف
كما عنينا بالمصحف لا يرد الاشكال عليه ولا علينا وتورد ابحاثه اي ابحاث الكتاب
في بابين الاول في افادته المعنى اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعي لكن افادته الحكم
الشرعي موقوف على افادته المعنى فلا بد من البحث في افادته المعنى فيوتى في هذا الباب على العام
والخاص والمشترك والحقيقة والمجاز ونحوها من حيث انها تفيد المعنى والثاني في افادته الحكم
الشرعي فيوتى في الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفي النهي من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب
والحرمة حكم شرعي

الباب الاول

لما كان القران نظما دالا على المعنى قسم اللفظ
بالنسبة الى المعنى اربع تقسيمات المراد من النظم هنا اللفظ الا ان في اطلاق اللفظ على القران

نوع سواد ب لان اللفظ في الاصل اسقاط شيء من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن
ابي حنيفة رضي الله عنه انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلوة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى
لو قرأ بغير العربية في الصلوة من غير عذر جازت الصلوة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما
في غير جواز الصلوة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ الجنب آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس
بقرآن لعدم النظم لكن الاصح انه رجع عن هذا القول اي عن عدم لزوم النظم في حق جواز
الصلوة فلهذا لم أرد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم
الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر ان مرادهم النظم
الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة باعتبار وضعه له هذا هو التقسيم الاول
من التقسيمات الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك كما يأتي
وهذا ما قال فخر الاسلام الاول في وجوه النظم صيغة ولغة ثم باعتبار استعماله فيه هذا
هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال على انه يستعمل في الموضوع له او في غيره
كما يجيء ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما وهذا ما قال فخر الاسلام والثاني
في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا
على عكس ما اورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه ثم في كيفية
دلالته عليه وهذا ما قال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على احكام النظم
التقسيم الاول اي الذي باعتبار وضع اللفظ للمعنى اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا
فمشترك كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان او وضعا واحدا

اي وضع للكثير وضعا واحدا والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع ما يصلح له والا فجمع منكر ونحوه
فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق لجميع ما يصلح له فقوله وضعا واحدا
يخرج المشترك والكثير يخرج ما لم يوضع للكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج اسماء العدد
فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهي مستغرقة لجميع ما يصلح له لكن الكثير محصور
وقوله مستغرق لجميع ما يصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى قوله والا فجمع
منكر اي وان لم يستغرق جميع ما يصلح له فهو ونحو مثل رأيت جماعة من الرجال
وهذا على قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول
من يقول بعمومه لا يراد من الجمع المنكر هنا الجمع المنكر الذي يدل القرينة على انه غير عام فان
هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال
غير مرئي وان كان اي الكثير محصورا كالعدد والتثنية او وضع للواحد فخاص سواء كان
الواحد باعتبار الشخص كزيد او باعتبار النوع كرجل وفرس ثم المشترك ان ترجح
بعض معانيه بالرأي فيسمى مأولا واصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة اللغة
اي باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمأول وانما لم أورد المأول في
القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأي المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من
معرفته ومعرفة الاقسام الحاصلة منه وهو هذا وايضا الاسم الظاهر ان كان معناه
عين ما وضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا
فاسم جنس ومعا اما مشتقان او لا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان اريد منه المسمى بلا قيد فمطلق

مراده بالجمع المنكر

اي العلم واسم الجنس

او معه تقييدا و تخصيصه كلها فعام او بعضها معينا فموجود او منكر فمنكر ثم ما وضع لشيء لا بعينه
عند الاطلاق للسامع والمعرفة ما وضع لمعين عند الاطلاق له اي للسامع وانما قلت عند الاطلاق
اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا
قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل من الاقسام
وعلم ان المطلق من اقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من
هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام
قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت ثانيا
للباصرة وثالثا لعين الماء يكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون
شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا يكون عاما بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي
بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد
خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحد والامثلة التي
ذكرنا فصل الخاص من حيث هو خاص اي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة
الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا يوجب الحكم فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم
بالعلم على زيد وايضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد
قطعا ويجيء انه يراد من القطع معنيان والمراد هنا المعنى الاعم وهو ان لا يكون احتمال
ناشئ عن دليل لا ان لا يكون احتمال اصلا ففي قوله ثلثة قروء لا يحمل القرء على الطهر
والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يكون طهران وبعض وان لم يحتسب يجب ثلثة وبعض

اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر ففي قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء المراد من القرء الحيض عند ابي حنيفة رحمه الله والطهر عند الشافعي رحمه فنحن نقول لو كان
المراد الطهر يبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع
هو الذي يكون في حالة الطهر والطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلثة اطهار
وبعض طهر وان احتسب كما هو مذهب الشافعي فيجب طهران وبعض طهر على ان بعض الطهر
ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك جواب سؤال مقدر وهو ان يقال لم قلتم انه اذا
احتسب يكون طهرين وبعضا بل الواجب ثلثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر اذا ما ينطلق
عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو
كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي انه اذا
مضى من الثالث شيء يحل له التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة
الشافعي وقد تفردت بهذا وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له فالفاء لفظ خاص للتعقيب
وقد عقب الطلاق الافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعي
يبطل موجب الخاص تحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر
افتداء المرأة وفي تخصيص فعلها مبنيا تقرير فعل الزوج على الخلع وهو الطلاق
فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لكنا نقول ان في الافتداء فسخ فان ذكرناه
على الكتاب لان الافتداء غير دال على الفسخ [illegible] فيحمل على الطلاق لان الطلاق
مذكور في اول الكلام ثم قال فان طلقها اي بعد المرتين سواء كان بمال او بغيره ففي اتصال
الفاء [illegible]

باول الكلام والفصال عن الاقرب فساد التركيب اعلم ان الشافعي رح اخذ قطعه فان طلقها بقوله
الطلاق مرتان وجعل ذكر الخلع وهو قوله لا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله او لكن هو الطلاق معترضا
فلم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الطلاق اربع مع الخلع ثلثة فيصير قوله فان طلقها رابعا
وقال الخلع لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه سكتنا
مذكور في المنتقى مشروحا وقوله ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلا يتحقق
الابتغاء اي الطلب وهو العقد الصحيح عن المال اصلا فيجب بنفس العقد بخلاف
الفاسد فان المهر لا يجب بنفس العقد اذا كان فاسدا خلافا للشافعي في الخلاف في مسئلة
المفوضة اي التي نكحت بلا مهر او نكحت على ان لا مهر لها لا يجب المهر عنده الا في عقد او الموت
واكثرهم عنا وجب المهر اذا دخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذا دخل بها او مات احدهما
وقوله قد علمنا ما فرضنا عليهم خص في فرض المهر اي تقديره بان درع فيكون ادناه
مقدرا اصلا خلافا له اي في قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اما ان يمنع الزيادة
او يمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غير مقدر في المهر اجماعا فتعين الثاني فيكون
الادنى مقدرا واما ما سمي ذلك المفروض قدرناه بطريق الراي والقياس بناء على هو المعيم
شرعا في مثل هذا الباب اي كونه عوضا لبعض اعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه
يتعلق بها وجوب قطع اليد وعند الشافعي كل ما يصلح ثمنا يصلح مهرا وقد اوردنا الاحكام
في هذا الباب مسائل اخر اوردت مثل الزيادة على النص في فصل النسخ الا مسئلتين
تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان فصل حكم العام التوقف

عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد
من الثلثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى ما لا نهاية له ولهذا اذا
قال لزيد علي افلس يصح منه بيانه من الثلثة الى العشرة فيكون مجملا ولانه يؤكد بكل واجمع
ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس
ان الناس المراد به نعيم بن مسعود الاعرابي اخر الناس الثاني اهل مكة وعند البعض يثبت
الادنى وهو الثلثة في الجمع والواحد في غيره لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان علي دراهم يجب
ثلثة بالاتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما يثبت الثلثة لان العموم غير ممكن فيثبت اخص الخصوص
وعندنا وعند الشافعي يوجب الحكم في كل ما تناوله يعني جاز ان العموم يوجب الحكم وهو شيئة الجمع
الى كل افراد متناولة واما القوم لان العموم معنى مقصود فلا بد ان تكون له لفظ يدل عليه فان المعاني
التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها وقد قال علي رض في الجمع بين الاختين وطئا
بملك يمين احلتهما اية وهي قوله تعالى او ما ملكت ايمانكم فانها تدل على جواز وطي كل امة مملوكة
سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطي او لا وحرمتهما اية وهي ان تجمعوا بين الاختين فانها
تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح او بطريق الوطي بملك اليمين
فالمحرم راجح كما ياتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح وهو قوله تعالى وان
تجمعوا بين الاختين وابن مسعود رض جعل قوله تعالى واولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين
يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل اختلف علي وابن مسعود
في حامل توفي عنها زوجها فقال علي رض تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الايتين احدهما

في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا
والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله سبحانه وتعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن فقال
ابن مسعود رض من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى
وقوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان العدة المتوفى عنها
زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا اولا وقوله واولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل
بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها او طلقها فجعل قوله اولات الاحمال ناسخا لقوله
يتربصن في مقدار ما يتناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا وذلك
عام ككل اي النصوص الاربعة التي تمسك بها علي وابن مسعود رض في الجمع بين الاختين والعدة
لكن عندنا ان في صورة ليل فيه شبهة فيجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس اي تخصيص عام الكتاب
بكل واحد من خبر الواحد والقياس لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شايع فيه الى التخصيص
شايع في العام وعندنا هو قطعي مساو للخاص ويعني بمعنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد
منهما ما لم يخص بدليل قطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان يدل
قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع
بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشي عن دليل لا يعتبر فاحتمال
الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يجعله محكما هذا جواب عما قالت الواقفية
انه يؤكد بكل واجمع ايضا جواب عما قال الشافعي رح انه يحتمل التخصيص فيتعرض لا فرق بين العام الاحتمال

فيه اصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فالتاكيد يصير محكما اي لا يبقى فيه
احتمال اصلا الا ناشي عن دليل او لا غير ناشئ فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام
مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص انجح فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا
لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات
المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان
او اكثر ولا قرينة للمجاز اصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح للاول
على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو للاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة
لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شايع بلا قرينة فان المخصص اذا
كان هو العقل او نحوه فهو في حكم الاستثناء عاما يا ورد ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب
العقل كونه غير داخل لا يدخل في ما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام
فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا
وقليل ما هو واذا ثبت هذا فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ يحمل على
المقارنة مع ان في الواقع احدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ
حملنا على المقارنة والا لزم الترجيح بلا مرجح فعند الشافعي يخص به وعندنا يثبت حكم
التعارض في قدر ما يتناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص
متاخرا فان كان موصولا يخصصه وان كان متراخيا ينسخه في ذلك القدر عندنا اي في القدر الذي
تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل في ذلك القدر فقط اي لا يكون العام علما

ولا ناشئ عن غير دليل

فصل قصر العام على بعض ما تناوله محصّلاً بل يكون قطعياً في الباقي لا كالعام الذي خص منه البعض
لكن من أن يكون بغير مستقل أي بكلام متعلق بصدر الكلام ولا يكون تاماً بنفسه والمستقل ما لا يكون
كذلك سواء كان كلاماً أو لم يكن وهو أي غير المستقل الاستثناء والشرط والصفة والغاية
فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير
نحو أنت طالق إن دخلت الدار والصفة يوجب القصر على ما توجد فيه الصفة نحو في الإبل السائمة زكاة
والغاية يوجب القصر على البعض الذي جعل الغاية حداً له نحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق
وأتموا الصيام أو بمستقل وهو التخصيص وهو إما بالكلام أو غيره وهو إما العقل فقط
بمرجع إلى غيره نحو خالق كل شيء نعلم ضرورة أن الله مخصوص منه وتخصيص الصبي والمجنون
من خطابات الشرع من هذا القبيل وإما الحس نحو وأوتيت من كل شيء وإما العادة
نحو لا يأكل رأساً يقع على المتعارف وأما كون بعض الأفراد ناقصاً فيكون اللفظ أولى
بالبعض الآخر نحو كل مملوك لي حر لا يقع على المكاتب ويسمى مشككاً أو زائداً عطف على ناقصاً
كالفاكهة لا يقع على العنب ففي غير المستقل أي فيما كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل
يكون أي العام حقيقة في الباقي لأن الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي ويكون العام
حجة بلا شبهة فيه أي في الباقي وهذا إذا كان الاستثناء معلوماً أما إذا كان مجهولاً فلا
وفي المستقل كلاماً أو غيره أي فيما إذا كان القاصر مستقلاً ويسمى هذا تخصيصاً سواء كان المخصص
كلاماً أو غيره مجاز أي لفظ العام مجاز في الباقي بطريق إطلاق اسم الكل على البعض من
حيث القصر أي من حيث إنه مقصور على الباقي حقيقة من حيث التناول أي من حيث إن لفظ العام يتناول الباقي

يكون حجة فيه على ما يأتي في فصل المجاز وهو حجة فيه شبهة فلم يفرقوا بين كونه أي التخصيص بالكلام
أو غيره فإن العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فإنه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا في هذا الحكم بين
أن يكون المخصص كلاماً أو غيره لكن يجب هنا فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغي أن يكون
قطعياً لأنه في حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمداً على العقل على أنه مفروغ عنه
حتى لا يقول أن قوله يا أيها الذين آمنوا إذا قمتم ونظائره دليل فيه شبهة وهذا فرق تفرد
بذكره هو وأما الذي ذكره حتى لا يتوهم أن خطابات الشرع المخصوص منها الصبي والمجنون
بالعقل فيه شبهة كخطابات الواردة بالفرائض فإنه يكفر جاحدها إجماعاً مع كونها مخصوصة
عقلاً فإن التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فإن كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص وما
لا فلا وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخي لا يبقى حجة أصلاً معلوماً كان المخصوص
كالمستأمن حيث خص من قوله اقتلوا المشركين بقوله وإن أحد من المشركين
استجارك أو مجهولاً كالربا حيث خص من قوله وأحل الله البيع لأنه إن كان مجهولاً صار
الباقي مجهولاً لأن التخصيص كالاستثناء إذ هو يبين أنه لم يدخل تحت العام التخصيص يبين
أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فإنه يبين أن المستثنى لم يدخل تحت صدر الكلام
والاستثناء إن كان مجهولاً يكون الباقي في صدر الكلام مجهولاً لا يثبت به الحكم وإن كان
معلوماً فالظاهر أن يكون معللاً لأنه كلام مستقل والأصل في النصوص التعليل ولا يدرى
كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقي مجهولاً وعند البعض إن كان معلوماً بقي العام فيما وراء
المخصوص كما كان لأنه كالاستثناء في أنه يبين أنه لم يدخل فلا يقبل التعليل إذ الاستثناء

لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفي صورة الاستثناء العام حجة في الباقي كما كان فكذا التخصيص
وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا ان التخصيص كالاستثناء والاستثناء المجهول
يجعل الباقي مجهولا فلا يبقى العام حجة في الباقي وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا
آنفا ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل
بخلاف الاستثناء ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه
ولا يتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل هو متعلق
بصدر الكلام فجهالته يتعدى الى صدر الكلام وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه
غير معمول على ظاهره وهو ارادة الكل لانه علم ان المراد منه البعض بطريق المجاز مثلا
اذا كان لكل افراده مائة وعلم ان المائة غير مراد في الكل والعدد من القليل اصالة دون المائة
متساو وهو ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت على معنى منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر
ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله فيصير عندنا كالعام الذي لحقه عند الشافعي في تخصيص
خبر الواحد والقياس ثم اراد ان يبين ان مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج
به فقال لكن لا يسقط الاحتجاج به لان المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه لما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام
للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به اي بالشك اذ قبل التخصيص
كان معمولا به فلما خص دخل الشك في انه هل بقي معمولا به ام بطل فلا يبطل بالشك وان كان
اي المخصص معلوما فللشبه الاول يصح تعليله لا يرد نقضه فللشبه الاول انه من حيث انه يشابه



الناسخ يصح تعليله كما يصح ان يعلل الناسخ الذي ينسخ بعض افراد العام ليتعدى بالعلة
بعض آخر من افراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتي في فصل التصحيح
بل يبين انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله كما هو عندنا وعند اكثر العلماء يصح تعليله
خلافا للجبائي فاذا صح تعليله لا يدرى انه كم يخرج بالتعليل اي بالقياس فلم يبق العام
فيوجب جهالة فيما تحت العام وللشبه الثاني لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك
في سقوط العام فلا يسقط به للشبه الثاني وهو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص
يبين ان المخصوص غير داخل في حكم العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو عند الجبائي
كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله
يصير الباقي من العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة
وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك في بطلانه فلا يبطل به هذا ما قالوا فيه ورد
عليه انه لما كان المذهب عندكم وعند اكثر العلماء صحة تعليله فكيف ان يبطل العام عندكم
بناء على زعمكم في صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائي ان يحمل على لا يصح تعليله فلدفع هذه
الشبهة قلت على ان احتمال التعليل للمخصص لا ينافي ان يكون حجة لان ما قبل التعليل من التخصيص
نص وما لا فلما فان المخصص ان لم يدرك علته لا يعلل فيبقى العام في الباقي حجة وان عرف فيه
علته وكلما يوجد العلة فيه يخص وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل فظهر هنا
الفرق بين التخصيص والنسخ لما ذكرنا ان تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الكلام الفرق
بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذي ينسخ الحكم في بعض افراد العام ليثبت النسخ

الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب
العمل دون العلم فالحاصل ان المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم
يبطله والمعلوم بالعكس فوقع الشك في بطلانه والشك لا يرفع اصل اليقين بل وصفه
لوح

وذلك لانه لا جمع بينهما في الايجاب
فقد شرط في قبول المصدق كل منهما قبوله في الاخر
حتى لا يملك المشتري قبول احدهما دون الاخر ولهذا
الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشتري
الصفقة بالبايع في قبول احدهما دون الاخر علاف ما اذا لم يصح كما اذا اشترى
عبدا ومكاتبا او مدبرا وام ولد فيصح في العبد ثمنا الكلام في كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون
عند عدم صحة الايجاب فيهما واما اذا صح فيعود صحة ونظر
لان حاصل السوال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب
فيهما ما ذكر لا يدفع المنع والله اعلم

في بعض آخر فيلي صورته ان يرد نص خاص حكمه يخالف حكم العام ويكون وروده متراخيا
عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق فان العام الذي ينسخ بعض ما تناوله
لا ينسخ بالقياس لان القياس لا ينسخ النص اذ هو لا يعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم
به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل تحته مسائل من الفروع تنقلب بما ذكرنا من الاستثناء
والنسخ والتخصيص فنظير الاستثناء ما اذا باع الحر والعبد او باع عبدين
الامة المحصة يبطل البيع لان احدهما لم يدخل في البيع فصار البيع بالحصة
ابتداء ولانا ما ليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد ففي المسئلة
الاولى ليس حقيقة الاستثناء لكنها تنقلب الاستثناء فان الاستثناء يمنع دخول
المستثنى في حكم صدر الكلام وفي هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر
الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفي المسئلة الثانية وهي ما اذا باع عبدين الحد
حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل احدهما في البيع لا يصح البيع في الاخر لو صح في
احدهما انه يصير البيع في الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء
باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتي في المسئلة التي
هي نظير النسخ ولان البيع في الاخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو ان قبول
ما ليس بمبيع وهو الحر او العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع ونظير النسخ ما اذا باع
عبدين بالف فمات احدهما قبل التسليم سقط العقد في البعض بحصته فهذه المسئلة من باب
النسخ من حيث ان العبد الذي مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات في يد البايع قبل التسليم

قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالملازمة
التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل اصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان الكلي في كل دليل من
الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولكن بان
لا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو او راجح وان يكون القياس قد ادى اليه راي
مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى
او ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه
القيود يكون علما بالقضية الكلية التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فيكون بكل للباحث
من مسائل اصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث
عنه في هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد
فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التي ليس دليل المقلد منها فلهذا لم يذكر مباحث التقليد
والاستفتاء في كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد فالادلة الاربعة انما يتوصل
بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندي
لانه ادى اليه راي ابي حنيفة رحمه الله وكلما ادى اليه رايه فهو واقع عندي فالقضية الثانية
من اصول الفقه ايضا فلهذا ذكر بعض العلماء في كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء
فعلى هذا اصول الفقه هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى مسائل الفقه والايصال الى الفقه
لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة الاربعة وقولنا على وجه التحقيق لا يناسب هذا المعنى فان
غاية المقلد ان يعلم ان مجتهدا يعتقد المقلد حقية رايه في ذلك الحكم وهذا الذي ذكرنا انما هو بالنظر

الى الدليل اما بالنظر الى المدلول فالقضية المذكورة انما تمكن اثباتها كلية اذا عرفت انواع الحكم
وان اي نوع من الاحكام يثبت باي نوع من الادلة بخصوصية بالنسبة من الحكم كيكون هذا
الـ ... علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به
وهو فعل المكلف بكونه عبادة او عقوبة ونحو ذلك مما يتميز بها كلية تلك القضية فان
الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين وان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس
ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف في معرفة الاهلية والعوارض التي تعرض
على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت القضية الكلية ايضا لاختلاف الاحكام
باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل
على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه
متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر عن مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض
المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى
ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف
فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل اصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما
وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات ثبت ذلك
الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الى آخره فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة
تحت تلك القضية الكلية المذكورة التي هي احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه فهذا
معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل

حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت او كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا ثبت وكل الحكم
علم انه يبحث في هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام الكلية من حيث ان الاولى مثبتة
للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية بعضها
راجعة الى الادلة وبعضها راجعة الى الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام
اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض
الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة فيبحث فيه عن احوال الادلة المذكورة وما
يتعلق بها الى آخره وهو صفة متعلق بحد هذا العلم اي اذا كان حد اصول الفقه
هذا يجب ان يبحث فيه عن الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض
الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في بها راجع الى الادلة وما يتعلق بها
هو الادلة المختلف فيها وادلة المقلد والمستفتي وايضا ما يتعلق بالادلة الاربعة
مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد الخ واعلم ان العوارض الذاتية
للادلة ثلثة اقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ما
هو ليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ما هي مبحوث عنها ككونها عامة او مشتركة
او خبر واحد وامثال ذلك ومنها ما ليس كذلك فالقسم الاول يقع محمولات في القضايا
التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع اوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا كقولنا
الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا
العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك اللواحق

سياق

الذاتية للحكم بل هذا أقسام أيضا الأول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالأدلة المذكورة والثاني
ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث
ما لا يكون كذلك فالأول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافا وقيودا
لموضوع القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت
بخبر الواحد والحكم المتعلق بالعقوبة لا يثبت بالقياس ونحو نوع النص عبادة وأما الثالث من القبيل
فبمعزل عن هذا العلم ومسائله وقوله ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الأدلة وهو الحكم وعما
يتعلق به الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع إلى البحث المذكور في قوله فيبحث وقوله عما يثبت
أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم
أن قوله ويلحق يحتمل أمرين أحدهما أن يراد به أن يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الأدلة
على أن الموضوع هذا العلم الأدلة والأحكام والثاني أن موضوع هذا العلم الأدلة فقط وإنما
يبحث عن الأحكام على أنه من لواحق هذا العلم فإن أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم أريد به
العلم بالأدلة من حيث أنها مثبتة للحكم فالمباحث الباحثة عن الحكم وما يتعلق به خارجة
عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على أنها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كما أن موضوع
المنطق التصورات والتصديقات من حيث أنها موصلة إلى تصور أو تصديق فمعظم مسائل
المنطق راجع إلى أحوال الموصل وإن كان يبحث فيه على سبيل الندرة من أحوال
التصورات الموصل إليه كالبحث عن الماهية أنها قابلة للحد فهذا البحث يذكر على طريق
التبعية وكذا هاهنا وفي بعض كتب الأصحاب يعد مباحث الحكم من مبادئ هذا العلم لكن الصحيح هو

الاول

١٧

الأول وقوله وهو الحكم فإن أريد بالحكم الخطاب المتعلق بأفعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالأدلة
الأربعة ثبوت علمنا به بتلك الأدلة وإن أريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الأدلة
الأربعة يصح وبالبعض لا كالقياس مثلا لأن القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب
كما قيل إن القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالإثبات إثبات غلبة الظن وإن توقف في ذكر أن
اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيقي والمجازي معا فنقول يريد في الجميع إثبات العلم أو غلبة الظن لنا
واعلم أنه لما وقعت في مباحث الموضوع والمسائل أردت أن أشتغل بعض مباحثهما التي
لا بد من تحصيلها وإن كان لا يليق بهذا الفن منها أنهم ذكروا أن العلم الواحد قد يكون
له أكثر من موضوع واحد كالطب يبحث فيه عن أحوال بدن الإنسان وعن الأدوية ونحوها
وهذا غير صحيح والتحقيق فيه أن المبحوث عنه في علم إن كان إضافة شيء إلى آخر كما أن
يبحث عن إثبات الأدلة للحكم وفي المنطق يبحث فيه عن إيصال تصور أو تصديق إلى تصور أو تصديق
ويكون بعض العوارض التي لها مدخل في المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين وبعضها عن الآخر
فموضوع هذا العلم كلا المضافين وإن لم يكن المبحوث عنه الإضافة لا يكون موضوع العلم
الواحد أشياء كثيرة لأن اتحاد العلم واختلافه إنما هو باتحاد المعلومات أي المسائل
واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وإن أريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح
على أنه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على أن لكل واحد أن يصطلح
على أن الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا
من النظير وهو بدن الإنسان والأدوية فجوابه أن البحث في الأدوية إنما هو من حيث أن بدن

الانسان بنوع بعضها وتعرض بعضها فالموضوع في الجميع بدن الانسان ومنها انه قد ذكر الحيثية
في الموضوعات وله معنيان احدهما ان الشيء مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث
انه موجود موضوع علم الالهي فيبحث فيه عن الاعراض التي تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة
والكثرة والوجوب والامكان ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن اعراضه لا ما يبحث عنه
او عن اجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن
ان يكون للشيء اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث في علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك
النوع فيقال موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة
اجسام العالم من حيث ان لها شكلا يرد عليه المعنى الاول اذ في الطب يبحث عن الصحة
والمرض وفي الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول لما صح ان يبحث في الطب والهيئة عن اعراض
لاحقة بالحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور
ان الشيء الواحد لا يكون موضوعا للعلمين اقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشيء
الواحد له اعراض ذاتية متنوعة ففي كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرنا وانما قلنا ان الشيء
الواحد له يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا شك ان يكون
بعضها اضافية وبعضها سلبية ولا شيء منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها
لا بد ان يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبادي فلحوق البعض الاخر ان كان
لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره تسلسل او دخل الغير في ذاته ينتهي التسلسل في المبادي وانه يلزم
استكماله عن غيره فاذا ثبت ذلك علم ان يكون الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض

أليس

انفسخ البيع فيه فصار كالنسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع في العبد الآخر
مع انه يصير بيعا بالحصة لكن في حالة البقاء وانه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لا تفسد ونظير
التخصيص باع عبدين بالف على انه بالخيار في احدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان البيع
بالخيار يدخل في الايجاب لا الحكم فصار في الحكم كالنسخ وفي الكلم كالاستثناء فاذا جهل
احدهما لا يصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا
شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد
عند ابي حنيفة رحمه وبيان مشابهة التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء
بحكمه وههنا العبد الذي فيه الخيار داخل في الايجاب لا الحكم على ما عرف فمن حيث انه داخل
في الايجاب يكون رفع الخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غير داخل في الحكم
يكون رفع الخيار الشرط بيانا انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون
كالتخصيص الذي له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلما راعينا الشبهين قلنا ان علم
محل الخيار وثمنه يصح البيع والا فلا وهذه المسألة على اربعة اوجه احدها ان يكون محل
الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذلك بالفين هذا بالف وذلك بالف صفقة واحدة
على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث
على العكس والرابع ان لا يكون شيء منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب
يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في
الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غير داخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع



واحد

اما اذا كان كل من محل الخيار وثمنه معلوما فلأن قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع واذا كان
احدهما او كل منهما مجهولا فلمنع العلة وجهالة المبيع او الثمن او كليهما فاذا علم ان شبه النسخ
يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان
محل الخيار او ثمنه مجهولا لا يصح البيع لشبه الاستثناء واذا كان كل واحد منهما معلوما يصح البيع
رعاية لشبه النسخ ولم نعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان يجعل ما
ليس بمبيع بصفة شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين
ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع عند ابي حنيفة رح لان الحر غير داخل في البيع اصلا فيصير
كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ما ليس بمبيع شرطا لقبول المبيع **فصل**

في الفاظه وهي اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه فقط وهذا اما ان
يتناول المجموع كالرهط والقوم ونحوه من معنى الجمع او الكل واحدا على سبيل الشمول نحو من يأتيني
فله درهم او على سبيل البدل نحو من يأتيني اولا فله درهم فالجمع عملا في معناه يطلق على
الثلثة فصاعدا اي يصح اطلاق اسم الجمع نحو القوم والرهط على كل عدد معين من الثلثة فصاعدا
الى ما لا نهاية له فاذا اطلق على عدد معين يدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا
كان له ثلثة عبيد مثلا او عشرة عبيد فقال عبيدي احرار يعتق جميع العبيد الثلثة فالمراد
انه يحتمل الثلثة فصاعدا فان هذا بيان فرق العموم لان اقل الجمع ثلثة وعند البعض اثنان
لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله فقد صغت قلوبكما وقوله عليه السلام
الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع اهل اللغة في اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع لا نزاع في

واما عند ملافيه صح

في العبد

والوصية فان اقل الجمع فيهما اثنان وقوله فقد صغت قلوبكما وقوله عم الاثنان مجاز كما يذكر الجمع للواحد والحديث
محمول على المواريث او على سنة تقدم الامام فانه اذا كان المقتدي واحدا يقوم على جنب الامام
واذا كان اثنين فصاعدا يتقدم الامام او على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام فانه لما كان الاسلام
ضعيفا نهى النبي عم عن ان يسافر واحد او اثنان بقوله الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص في سفر اثنين وانما حملنا على احد هذه المعاني
الثلثة لئلا يخالف اجماع اهل العربية ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية و
الجمع لان المثنى جمع فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع على اثنين فعلم ان
الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لا ان التثنية جمع
فيصح تخصيص الجمع تفريع لقوله ان اقل الجمع ثلثة والمراد التخصيص بالمستقل وما في معناه
كالرهط والقوم الى الثلثة والمفرد بالجر عطف على الجمع الى المفرد الحقيقي كالرجل وما
في معناه كالجمع الذي يراد به الواحد نحو لا اتزوج النساء الى الواحد اي يصح تخصيص المفرد الى
الواحد والطائفة كالمفرد بهذا فسر ابن عباس قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
منها اي من الفاظ العموم الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان الموقف ليس هو الماهية
في الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين الكل اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجي او
الذهني واما لاستغراق الجنس واما لتعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم
تعريف الطبيعة لان اللفظ الذي يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة
الجديدة اولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد او استغراق الجنس

وتعريف العهد اولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا او ذهنا فحمل اللام على
ذلك البعض المذكور اولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك
ففي الجمع المحلى باللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لافراد الماهية
لا للماهية من حيث هي لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتي في هذه الصفحة ولا يمكن حمله على
العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض للافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين في الاستغراق
ولتمسكهم بقوله عم الائمة من قريش لما وقع الاختلاف بعد رسول الله عم في الخلافة وقال
الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رضه الائمة من قريش ولم ينكره احد ولصحة الاستثناء
قال مشايخنا هذا الجمع اي الجمع المحلى باللام مجاز عن الجنس بقوله صلوح ويبطل الجمعية حتى لو حلف لا اتزوج
النساء يحنث بالواحدة ويبر بالواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو اوصى بشيء لزيد
وللفقراء نصف بينه وبينهم لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد وهذا دليل على ان الجمع مجاز عن
الجنس ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس
وانما قال لعدم الفائدة اما في قوله لا اتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج النساء جميع
الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفي قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات
الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فيكون الاية
لبيان مصرف الزكوة فيبقى الجمعية من وجه ولو لم يحمل ليبطل اللام اصلا اي اذا كان اللام
لتعريف الجنس فمعنى الجمعية باق في الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا
الوجه وفي اللام معمولة ومعنى الجمعية باق من وجه فلو لم يحمل على هذا المعنى ويبقى الجمعية على حالها

يبطل

يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه اولى وهذا معنى كلام فخر
الاسلام في باب موجب الامر في معنى العموم والتكرار لانا اذا ابقيناه جمعا لغا وفي العهد
اصلا الى آخره فعلم من هذه الابحاث ان ما قالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصورة
لا يمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو امكن يحمل عليه كما في قوله تعالى لا تدركه الابصار و
وهو يدرك الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لا لعموم السلب فجعلوا واختلفوا
اللام لاستغراق الجنس والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيد كالصرف عام ايضا لصحة الاستثناء
في الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما
آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود
كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والسارق والسارقة الا ان يدل
القرينة على انه لتعريف الماهية نحو اكلت الخبز وشربت الماء وانما يحتاج تعريف الماهية
الى القرينة كما ذكرنا ان الاصل في اللام العهد ثم استغراق الجنس ثم تعريف الماهية ومنها
النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى عم في جواب ما
انزل الله على بشر من شيء وجه التمسك انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء فلو لم
يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو قوله تعالى قل من
انزل الكتاب الذي جاء به موسى ولكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان اي الشرط
مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا اضرب رجلا لان اليمين للمنع
هنا اعلم ان اليمين اما للحمل او للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبده حر اليمين للمنع فيكون

كقوله لا اضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب رجلا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما
في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله
ان لم اضرب رجلا فعبده حر فمعناه اضرب رجلا فشرط البر ضرب احد من الرجال فيكون للايجاب
الجزئي وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا اجالس الا رجلا عالما فله ان يجالس
كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله معروف وانما يدل على العموم لانه في موضع
التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا والحكم عام ولو لم يكن العلة عامة لما صح
التعليل ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان
قوله لا اجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيعم لعموم العلة وهو العلم فان قوله لا
اجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا اجالس الا عالما فان اظهر الموصوف وهو الرجل و
تقول لا اجالس الا رجلا عالما كان عاما ايضا فان النكرة الموصوفة مقيد والمقيد من افراد
الخاص فله خاص من وجه وعام من وجه خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك
القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون
مطلقة اذا كانت في الانشاء نحو ان تذبحوا بقرة ويثبت بها واحد مجهول عند البعض واذا
كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا فاذا اعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا اعيدت معرفة كانت عينها
لان الاصل في اللام العهد والمعرفة اذا اعيدت فكذلك في الوجهين اي اذا اعيدت المعرفة نكرة كان
الثاني غير الاولى وان اعيدت معرفة كان الثاني عين الاولى فالمعتبر تنكير الثاني وتعريفه قال ابن
عباس رضه في قوله تعالى فان مع العسر يسرا الآية لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تاكيد

فان

فان اقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان اقر به منكرا يجب الفان عند ابي حنيفة
الا ان يتحد المجلس والاقسام العقلية اربعة ففي قوله تعالى كما ارسلنا الى فرعون رسولا
فعصى فرعون الرسول اعيدت النكرة معرفة وفي قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر
يسرا اعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التي تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا
اقر بالف مقيد بصك ثم اقر في مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا لكن ينبغي ان يجب الفان
عند ابي حنيفة ومنها اي وهي نكرة تعم بالصفة فان قال اي عبيدي ضربك فهو حر فضربوه
عتقوا وان قال اي عبيدي ضربته لا يعتق الا واحد اي لو الاول في الاول وصفه بالضرب فصار
عاما به وفي الثاني قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان في الاول وصف
بالضاربية وفي الثاني بالمضروبية وهما فرقا اخر وهو ان اي لا يتناول الا الواحد المنكر ففي
الاول اي في قوله اي عبيدي ضربك فهو حر لما كان عتقه اي عتق الواحد المنكر معلقا بضربه
قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه منفرد حتى لا يبطل الوحدة ولو لم يثبت
هذا اي عتق كل واحد وليس البعض اولى من البعض لبطل اي الكلام بالكلية وفي الثاني وهو
وهو قوله اي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل على اذ هنا يمكن التخيير من الفاعل
المخاطب بخلاف الاول نحو ايما اهاب دبغ فقد طهر هذا نظير للاول فان طهارته متعلقة
بدباغة من غير ان يكون فاعل معين يمكن فيه التخيير فيدل على العموم ونحو كل اي جزئية
هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من اطلاق كل واحد بل
واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف ومنها من وهو يقع خاصا

كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك فان المراد البعض مخصوص من المنافقين
ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار ابي سفيان فهو آمن فان قال من
شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤوا اعتقوا وفي من شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فان
النظر يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند ابي حنيفة يعتقهم الا واحدا لان من
للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن اي البعض متيقن
لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة
وارادة الكل محتملة فوجب رعاية العموم والتبعيض وفي المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق
كل متعلق بمشيته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض اي كل واحد
مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان
المخاطب اذا شاء الكل فمشية الكل مجتمعة فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق
الاخير في اي مما تفردت به ومنها ما في غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما في بطنك
غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم يعتق لان المراد الكل وان قال طلقي نفسك من ثلث
ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلثا وقد مر وجههما ومنها كل وجميع وهما محكمان في عموم ما دخلا
عليه بخلاف ساير ادوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة اي كل
فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد انما يرد كل واحد مع قطع النظر عن غيره وهذا اذا دخل على
النكرة فان قال كل من دخل هذا الحصن اولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ في كل
فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد اول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل وهنا فرق آخر

فكل
وهو

فهو ان من دخل اولا عام على سبيل البدل فاذا اضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا
يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول وهذا الفرق قد تفردت به وتحقيقه
ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا
الحصن اولا لا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل اولا فلفظ
كل دخل على قوله من دخل اولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل اولا فلا يمكن حمل الاول
على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى
المتخلف وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن اولا فله كذا
فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير مستعارا لكل كذا ذكره فخر
الاسلام في اصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول
على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على مجازه لانه في حالة التكلم لا بد ان
يراد احدهما معينا فارادة كل منهما معينا تنافي ارادة الآخر فيلزم الجمع بينهما فاقول معنى
قوله انه مستعار للكل ان الكل الافرادي يدل على امرين احدهما استحقاق الاول النفل سواء
كان الاول واحدا او جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما
فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا او اكثر ولا يراد المعنى
الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض
والحث على دخول الحصن اولا فيجب ان يستحق السابق سواء كان منفردا او مجتمعا ولا
يشترط الاجتماع لانه اذا قدم الاول على الدخول فتخلف غيره عن المسابقة لا يجب ان

[illegible]

الا طاعن استحق فالنفل والقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وايضا لا
دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع
نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا او مجتمعا
فان دخل منفردا او مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى
الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية الدقة فيتوقف مسئلة حكاية الفعل
لا تعم لان الفعل المحكي عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبي عم في الكعبة فيكون هذا في
معنى المشترك فيتامل فان ترجح بعض المحتملات فذاك وان ثبت التساوي فالحكم في البعض
يثبت بفعله عم وفي البعض الآخر بالقياس قال الشافعي لا يجوز الفرض في الكعبة لانه يلزم
استدبار بعض اجزاء الكعبة ويحمل فعله عم على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله
عم والتساوي بين الفرض والنفل في امر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز في
البعض الآخر قياسا واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه
نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام جواب اشكال وهو انه يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما
روي انه عم قضى بالشفعة للجار لا يدل على ثبوت الشفعة لكل جار الذي لا يكون شريكا فاجاب
بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي عم
الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم
المعهود فصار كقوله قضى بالشفعة لكل جار مسئلة اللفظ الذي ورد بعد سؤال او حادثة
اما ان لا يكون مستقلا او يكون وحينئذ اما ان خرج مخرج الجواب قطعا او الظاهر انه جواب مع احتماله

الابتداء

الابتداء او بالعكس اي الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب نحو اليس لي عليك كذا
فيقول بلى او اكان لي عليك كذا فيقول نعم هذا نظير غير المستقل ونحو سها فسجد و
زنى ماعز فرجم هذا نظير المستقل الذي هو جواب قطعا ونحو تعال تغد معي فقال ان تغديت
فكذا من غير زيادة هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة
على قدر الجواب هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل
موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد ففي الثلثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل
على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند
الش يحمل على الجواب وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا
فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة فصل حكم

مطلب حكم المطلق

المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا ورد اي المطلق والمقيد فان
اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد اتفاقا مثل قوله اعتق عني رقبة ولا تملكني
رقبة كافرة فالاعتاق مقيد بالمؤمنة اي اتفاقا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران
مختلفين لكن يستلزم احدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان
احد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة
يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي
الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا اوجب تقييد الاول اي ايجاب الاعتاق
بالمؤمنة وان اتحد اي الحكم فان اختلف الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل

عندنا وعند الشافعي يحمل سواء يقتضي القياس او لا وبعضهم زادوا ان اقتضى القياس
اي بعض اصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه والا فلا وان كان في
اي الحادثة كصدقة الفطر مثلا فان دخلا على السبب نحو ادوا عن كل حر وعبد وادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين اي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب
لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل احدهما على ان الرأس المطلق سبب وهو قوله عم
ادوا عن كل حر وعبد ويدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عم ادوا عن كل حر
وعبد من المسلمين لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل منهما اذ لا تنافي في الاسباب اي لكون
المطلق سببا والمقيد سببا خلافا له اي للشافعي يتعلق بقوله لم يحمل عندنا وان دخلا
اي المطلق والمقيد على الحكم في صورة اي في حادثة نحو فصيام ثلثة ايام مع قراءة ابن مسعود
رضه وهي ثلثة ايام متتابعات فان الحكم وجوب صوم ثلثة ايام من غير تقييد بالتتابع
وفي قراءة ابن مسعود رضه الحكم وجوب صوم ثلثة ايام متتابعات يحمل بالاتفاق لامتناع
الجمع بينهما فان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع والمقيد يوجب عدم اجزائه هذا اذا كان
الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة كافرة لم يحمل اتفاقا فلا يعتق اصلا لا
ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان اولى فنقول في جوابه نعم المقيد اولى لكن اذا تعارضا
ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في ثلثة ايام متتابعات ولان القيد زيادة
وصف يجري مجرى الشرط ويوجب النفي في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد
دليل على المذهب الآخر وهو انه يحمل ان اقتضى القياس وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص

بالشرط

قوله يا ايها الذين آمنوا لا تسئلوا

بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص
المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس ولنا قوله تعالى
لا تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه
ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمسائة كما في بقرة بني اسرائيل
وقال ابن عباس رضه ابهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله اي اتركوه على ابهامه فالمطلق
مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه وعامة الصحابة ما قيدوا امهات النساء
بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما امكن فيعمل بكل واحد في مورده
الا ان لا يمكن وهو في اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدليل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا
فالآن شرع في نفي المذهب وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله والنفي في المعين عليه
بناء على العدم الاصلي فكيف يتعدى فانهم قالوا النفي حكم شرعي ونحن نقول هو
عدم اصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له
دلالة على الكافرة اصلا والاصل عدم اجزاء التحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء
المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكما شرعيا ولا يتعدى في القياس من كونه
المعدي حكما شرعيا وتوضيحه ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم
اجزاء الكسوة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول
اعدام اصلية بالاتفاق والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي حكم شرعي وعندنا عدم اصلي باق
على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه

لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة
فيكون النفي مدلول النص فكان حكما شرعيا ونحن نقول اوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت
عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام مغير فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر
بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الكافرة بالنص بل لا ايجاب الا المقيد ص
الرقبة المؤمنة ابتداء فيكون الرقبة الكافرة باقية على العدم الاصلي لحاق القسم الاول من — النص م
الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى شرعيا لا عدما اصليا ولا يمكن ان يقال يتعدى القيد
فيثبت العدم ضمنا جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه
ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لانا نعدي العدم قصدا ومثل هذا يجوز — ثم فيلزم نحو
في القياس فيجب بقوله لان القيد وهو قيد الايمان مثلا يدل على الاثبات في المقيد
اي يدل على نفي الحكم وهو الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين
والاول وهو اجزاء المؤمنة حاصل في المقيس وهو كفارة اليمين بالنص المطلق وهو قوله تعالى — اليمين م
او تحرير رقبة فلا يعيد بتعديته فبقي اي التعدية في الثاني فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها
اي بعين تعدية العدم وان كانت غيرها فهي مقصودة منها اي وان كانت تعدية القيد غير تعدية
العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هي عين
تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من
تعدية القيد فيبطل قولهم نحن نعدي القيد فيثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس
بحكم شرعي فلا يصح القياس فيكون اي تعدية القيد لاثبات ما ليس بحكم شرعي وهو عدم اجزاء

اي يدل على اثبات الحكم وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان والنفي في غيره اي ...

الكافرة

الكافرة فانه عدم اصلي وابطال الحكم الشرعي الذي هو اجزاء الرقبة الكافرة في كفارة اليمين
الذي دل عليه المطلق وهو قوله تعالى في كفارة اليمين او تحرير رقبة وكيف يقاس مع وجود
النص فان شرط القياس ان لا يكون في المقيس نص دال على الحكم المعدى او على عدمه
وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا لتجويز بالقياس جواب عن الدليل
الذي ذكر في المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة
العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة
المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق
بالقياس ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله لان التخصيص
بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصوصا بقطعي وهنا يثبت القيد ابتداء
بالقياس لانه قيد اولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص
فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص اولا بدليل
قطعي وفي مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص اولا حتى يقيد ثانيا بالقياس
بل الخلاف في تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام وقد قام الفرق بين الكفارات
فان القتل من اعظم الكبائر لما ذكر الحكم الخ وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز نزله
الى هذه المسئلة الجزوية وذكر فيها ما نفى آو بمنع القياس وهو ان القتل اعظم الكبائر
فيجوز ان يشترط في كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر
غلظ الجناية لم يعتبر ان ثم قيد تم الرقبة بالسلامة هذا اشكال اورده عليه في المحصول

كما ذكر في قوله تعالى يحبهم ويحبونه ان المحبة من الله تعالى ايصال الثواب ومن العبد الطاعة ليس المراد ان
المحبة مشترك من حيث الوضع بل المراد انه اراد بالمحبة لازمها واللازم من الله تعالى ذاك ومن العبد
هذا واما المجازي فكارادة الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلف ذلك المعنى لاجل اختلاف
الموصوف فلا باس به فلا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع ولما بينوا اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند اليه يفهم منه ان معناه واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان معناه
مختلف وضعا وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا ايضا بقوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من
في السموات الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء
يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض
فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة
على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد ثابت على لجميع الناس
اقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن ان يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد
ثابت على لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لا يثبت لهم الانقياد اصلا وايضا
لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الراس على الارض في الجميع ولا يحكم بانه لا يمكن من الجمادات الا من يحكم
بانه لا يمكن التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيمة مع انه محكم التنزيل ناطق
بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصى وقوله تعالى لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة
التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا فعلم ان وضع الراس خضوعا
لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كاين ولكن لا ننكره لا ننكر خوارق العادات التقسيم الثاني في استعمال

مطلب التقسيم الثاني

اللفظ

اللفظ والمعنى فان استعمل فيما وضع له يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي
فاللفظ حقيقة اي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة
في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ
حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه خطا
العوام وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز اي ان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان
من حيث اللغة او نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في
المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة واللفظ الواحد يمكن ان حقيقة
ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين ولا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة ايضا
للوضع الجديد فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا فالمرتجل حقيقة في
المعنى الثاني بسبب الوضع الثاني واما المنقول فمنه ما غلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى يهجر
الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس من حيث الناقل وهو اما
الشرع او العرف او الاصطلاح ومنه ما غلب في بعض افراد الموضوع له حتى يهجر الباقي كالدابة
مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصصت به اي الدابة بالفرس
مع رعاية المعنى اي المعنى الاول وهو ما يدب على الارض صارت مجازا اذا اريد بها خبر ما وضع له
وهو ما يدب مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كانها موضوعة له ابتداء لانها
لما خصصت به فكانه لم يراع معنى الاول فصارت لما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه وهو
ما يدب ليس لصحة الاطلاق اي المنقول عليه الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الافراد
على الارض
الاول

بالحجر بدك

الذي يوجد فيها المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد
فيه المعنى الاول كما في الحقيقة فان في الحقيقة لا يعتبر فيه ذلك المعنى ولا لصحة اطلاقه اي المنقول
على المعنى الثاني وهو ما يدب فيه مع خصوصية الفرس كما في المجاز فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول
وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل ما يوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني
بل لترجيح هذا الاسم على غيره اي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم
على غيره من الاسماء في تخصيصه بالمعنى الثاني اي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية
فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والنجم واعتبار المعنى
الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة
فعلم بهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى
المخامرة ليس مرعيا في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما يوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية
ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل له
اقدام من سوغ القياس في اللغة لا للغفلة عنه فيطلق الاسم على كل من يوجد فيه الشيء مجاز
بخلاف الدابة والصلوة اي كما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ
على كل ما يوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق
فيصح اطلاق الاسد على كل ما يوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل ما يوجد
فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلوة شرعا على كل دعاء ونبت ايضا ان الحقيقة اذا
قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز

ان كان في نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التي لم تهجر صريح والتي تهجر
وغلب معناها المجازي كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية اعلم ان الصريح
والكناية الذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية في المعنى الحقيقي واللذان هما قسما المجاز صريح
وكناية في المعنى المجازي صريح وكناية في المعنى المجازي وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه
معنى ثان ملزوم له وهي لا تنافي ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناها
معنى آخر كما في طويل النجاد فانه استعمل في الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل
القامة وطول القامة مستلزم لطول النجاد بخلاف المجاز فانه استعمل في غير ما وضع له فينافي ارادة
الموضوع له ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقد مر تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل
الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية وان نسب الى غيره لملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة
مجازية نحو انبت الربيع البقل فقوله عنده اي عند المتكلم اعلم ان بعضا قالوا الى ما هو
في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد انبت الر
الربيع يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري انبت
الربيع البقل فقد اسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع
ليس فاعلا في العقل فهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه صريحا
معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده
ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب فصل
هذا الفصل في انواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني او

او وردنا على سبيل الحصر والتقسيم العقلي اذا اطلقت لفظا على شيء فهذا اما يشمل

الطلاق اللفظ على المعنى واطلاق اللفظ على افراد يصدق عليها المعنى وكان ينبغي

ان يقول فان اردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وانما ذكر ما هو

بصدده وهو انواع المجازات فقال وان اردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان

حصل له اي لذلك المسمى بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان او باعتبار

ما يؤول المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ

للحصول فيه وانما لم يقيدوا المتن ببعض الزمان بهذا القيد لان الا

التقدير نقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى

الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان

وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له و

المقدر خلافه وهذا القيد مفروغ عنه او بالقوة فمجاز بالقوة

كالمسكر لخمر اريقت وان لم يحصل له اصلا اي لا بالفعل ولا بالقوة

فلا بد ان تريد معنى لازما لمعناه الوضعي

ذهنا اي انتقل الذهن من الوضعي اليه والمراد

الانتقال في الجملة ولا اشتراط ان يلزم من تصوره تصوره كالبصر اذا اطلق على الاعمى

وهو

وهو اي اللازم اما ذهني محض ان لم يكن بينهما لزوم في الخارج كتسمية الشيء باسم مقابله كما يطلق البصير

على الاعمى او منضم الى العرف ان كان بينهما لزوم في الخارج ايضا لكن بحسب عادات الناس كالغايط

فانه لما وقع في العرف قضاء الحاجة في المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا

العرف سمي الارض من المطمئن باسم الحال فيكون الذهني منضما الى العرف او الخارجي اي يكون الذهني منضما

الى الخارجي ان كان بينهما لزوم في الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار

اللزوم الخارجي قسمين عرفيا وخلقيا فسمي الاول عرفيا والثاني خارجيا وهي اي اذا كان اللزوم

الذهني منضما الى العرف او الخارجي اما ان يكون احدهما جزءا للآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء

او بالعكس كالجمع للواحد وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء والرقبة للعبد نظير اطلاق

اسم الجزء على الكل او خارجا عنه عطف على جزء للآخر وهي اما ان لا يكون اللازم صفة

للملزوم وهو اي اللزوم اما لحصول احدهما في الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال او بالعكس

واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث اي النبت او بالعكس كقوله تعالى

وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس ايضا اي قوله تعالى وينزل لكم من السماء

رزقا يحتمل اطلاق السبب على المسبب لان الرزق سبب غائي للمطر اما بالشرطية كقوله تعالى

وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلواتكم هذا نظير اطلاق الشرط على المشروط او كالعلم

على المعلوم نظير اطلاق المشروط على الشرط او يكون صفة له وهي الاستعارة وشرطها

ان يكون الوصف بينا كالاسد على رجل شجاع لازمه وهو الشجاعة فيطلق على زيد باعتبار انه

شجاع واعرف ان المنع للمجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم اصل واللازم فرع

اقول يوجد بعض انواع العلاقة بين الشيئين تماما

الجازم من الجانبين وبعضها من جانب واحد وذلك لانه مبني

المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت انه معنى

اللزوم هيهنا الانتقال في الجملة لا امتناع الانفكاك فاللزوم

اصل ومتبوع من جهة انه منه الانتقال واللازم فرع وتابع من

جهة انه اليه الانتقال فافهم كانه اتصال الشيئين بحيث يكون

فالعلة اصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه
عليه والمعلول المقصود اصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية
والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه في الخارج الا انها في الذهن
علة الفاعلية متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية
وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب تلويح

فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذي هو علة
غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل اي بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل اي بالجملة
فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح ان يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له
والكل محتاج الى الجزء فيكون الجزء اصلا فيصح ان يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء فاطلاق
الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز في صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا
فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة اما اطلاق اليد ارادة الانسان فلا يجوز
وكالمحل فانه اصل بالنسبة للحال لاحتياج الحال الى المحل وايضا على العكس اذا كان المقصود
هو الحال كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء والمراد بالحلول الحصول فيه وهو اعم
من حلول العرض في الجوهر واعلم ان الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع
تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال في المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة
اي ينظر في التصرفات الشرعية كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان مثل التصرفات على اي وجه
شرع فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال
فاذا حصل اشتراك تصرفين في هذا المعنى تصح استعارة احدهما للآخر كالوصية والارث
فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ عن حوائج الميت كالتجهيز والدين
فالحاصل انه كما تثبت طرق الاستعارة في غير الشرعيات اللازم البين فكذلك في الشرعيات
واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى المجازي عن مفهومها الصادق عليها الذي
يلزم من تصورها تصورها وكالسببية عطف على قوله كالاتصال في المعنى المشروع كما قاله عليه السلام

وسواء كان الكلام خبرا وانشاء معنى التمثيل
الاتصال في معنى المشروع والسببية اشارة
الى ما ذكره فخر الاسلام وغيره من ضبط انواع العلاقة
بانها اتصال صورة كما بين الاسد والرجل الشجاع
او اتصال معنى من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك في معنى الشجاعة ويعبر عن علاقة المشابهة
الاتصال في معنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق في الكيفية والصفة تلويح

٣٠

انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وهو اي ملك الرقبة سبب
اي لملك المتعة فاطلق اللفظ الذي وضع لملك الرقبة واريد به ملك المتعة وكذا نكاح غيره عندنا
اي نكاح غير النبي عم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة صح حتى لو كانت امة [illegible]
وعند الشافعي رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله خالصة لك ولانه عقد
شرع لمصالح لا تحصى كالتناسل وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن الزنا وتحصيل
الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما في المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما لا
تعداد له وغير هذين اللفظين اي غير لفظ النكاح والتزويج قاصر في الدلالة عليها اي على المصالح
المذكورة قلنا الخلوص في الحكم وهو عدم وجوب المهر اي تصحيح النكاح بلفظ الهبة مع عدم المهر
مخصوصة بك واما في غير النبي عليه السلام فالمهر واجب وايضا يحتمل ان يكون المراد والله
اعلم انا احللنا لك ازواجك حال كونها خالصة لك اي لا تحل ازواج النبي عليه السلام
لاحد غيره كما قال الله تعالى وازواجه امهاتهم لا في اللفظ فان المجاز لا يختص بصاحب الرسالة
وايضا تلك الامور اي المصالح المذكورة ثمرات وفروع وتبع النكاح للملك له عليها اي للزوج
على الزوجة حتى يلزم المهر عليه عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيد الزوج الذي هو المالك اي لو كان
وضعه لتلك المصالح وهي مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على الزوج ولما كان الطلاق
بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم ان وضع النكاح للتمليك عليها وايضا
صح بلفظين لا يدلان على الملك لغة فالاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما اي بلفظ النكاح والتزويج
لانهما صارا علمين لهذا العقد وهذا جواب سؤال وهو ان يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك

لغة ينبغي ان لا يصح النكاح بها فاجاب بانه انما يصح به لا لانها صار اعلى لهذا العقد وان منزلة
العلم ثم كونها لفظين موضوعين لهذا العقد لا يجب الاعلام رعاية المعنى اللغوي وكذا ينعقد اي
النكاح بلفظ البيع لما قلنا من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة
فالجملة عطف على قوله وكذا النكاح عندنا فان قيل ينبغي ان يثبت العكس ايضا بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب اي ينبغي ان يصح اطلاق اسم النكاح واراد البيع او الهبة بطريق اطلاق اسم
المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة قلنا انما كان كذلك اي انما
يصح اطلاق اسم المسبب على السبب اذا كان اي السبب علة شرعت للحكم اي لاجل المسبب اي يكون المقصود
من شرعية السبب ذلك المسبب كالبيع للملك فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا
فهو حر او قال ان اشتريت فهو حر فشراه متفرقا يعتق في الثاني لا الاول رجل قال ان ملكت عبدا فهو حر
فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو
ملك العبد فانه بعد شراء النصف الاخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت
عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم شرى النصف الاخر يعتق هذا النصف الآن بعد شراء
النصف الاخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه شرى العبد هذا بناء على ان اطلاق
الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة على الموصوف في حال قيام المشتق منه
بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة اما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوي لكن في البعض
صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشتري من هذا [illegible] في
يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا عرفيا اما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففي قوله ان ملكت يراد

٣١

الحقيقة اللغوية وفي قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية والمسألة المذكورة فيه مقصودة في هذا الموضع
بل المقصود المسألة التي تأتي وهي قوله فان قال عنيت به احدهما اي الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما
فيه تخفيف عليه وهو صورة ان ملكت عبدا فهو حر اي قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لان العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله
ان اشتريت فيعتقد حينئذ ما هو اغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت اي قال عنيت بالشراء
الملك بطريق اطلاق السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه اراد تخفيفا اما اذا كان
سببا محضا هذا الكلام متعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة فلا يعكس اي لا يصح اطلاق
اسم المسبب على السبب على ما قلنا وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز
من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز
من الطرفين والمراد من السبب المحض ما يفضي اليه ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة
اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في
العبد والاخت من الرضاع ونحوهما فيقع الطلاق بلفظ العتق اي بناء على الاصل الذي
نحن فيه فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة
سبب لهذه اي ازالة ملك سبب لازالة ملك المتعة اذ هي تفضي اليها وليست هذه
اي ازالة ملك المتعة مقصودة منها اي من ازالة ملك الرقبة فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق
[illegible] لكن المسبب مقصود من السبب لا يصح اطلاق اسم السبب
على السبب لا يثبت ايضا بطريق الاستعارة جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق

بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لا ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد فيها
في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله اذ كل منهما اسقاط مبني على السراية واللزوم
اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق
والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم
في كله بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله للفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة
ايضا لانه لا تصح لكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه اي بين
الطلاق والعتاق في معنى المشروع كيف شرع لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق
اثبات القوة الشرعية فان من المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة
يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا
ادركت وقويت فنقله الشرع الى القوة الشرعية فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة
على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق والطلاق ازالة القيد فوجد المناسبة المجوزة للاستعارة
بينهما قلنا نعم يعني الاعتاق ازالة الملك عند ابي حنيفة رحمه في مسئلة تجزي الاعتاق لكن
يعني ان التصرف الصادر عن المالك هي ازالة الملك لا يعني ان الشارع وضع الاعتاق
لازالة الملك والمراد بالاعتاق اثبات القوة اي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة
لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة
المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما اثبت قوة فاجاب بقوله فيسند الى المالك
مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك فيكون مجازا في الاسناد كما في انبت الربيع البقل ثم يطلق

اي الاعتاق عليها على ازالة الملك مجازا فقوله اعتق فلانا معناه ازال ملكه بطريق اطلاق
اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفعول فقوله او يطلق عطف على قوله فيسند فان قيل
ليس مجازا مثلا ان يسند على حقيقته او يطلق عليها مجازا اي كيف يطلق الاعتاق على ازالة الملك
بطريق المجاز بل هو اسم منقول اي منقول شرعي والمنقول الشرعي حقيقة شرعية قلنا منقول في اثبات
القوة المخصوصة لا في ازالة الملك ثم يطلق مجازا على سببه وهو ازالة الملك يرد عليه اي على
ما سبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية انا نستعير الطلاق
وهو ازالة القيد لازالة الملك لا للفظ الاعتاق حتى تقولوا الاعتاق ما هو فلا اتصال
المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد ولا تعلق بحثنا ان الاعتاق
ما هو فالجواب اعلم ان هذا الجواب يصلح لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد يبطل
الاستعارة بوجه اخر وهو ان ازالة الملك اقوى من ازالة القيد ليس اي ازالة الملك لازمة لها
الا لازالة القيد فلا يصح الاستعارة بمعنى ان ازالة القيد تستلزم لا لازالة الملك بل على العكس
فان الاستعارة لا تجري الا من طرف واحد كالاسد للشجاع وكذا الاجارة للحر عطف على قوله
فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر لانه لو كان عبدا ينعقد البيع بلفظ البيع
دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة وهذه المسئلة مبنية ايضا على الاصل المذكور
ان الشيء اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس ولا يلزم عدم صحة
فيما اضافه الى المنفعة جواب سؤال وهو ان يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغي ان
يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار شهرا بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ

لا يلزم علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذه العبد شهرا بكذا العمل كذا تلويح

فقوله لان ذلك ليس لفساد هذا المجاز دليل على قوله والا يلزم وقوله ونحن انه الى عدم الصحة باللفظ المذكور
بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو اضاف الاجارة اليها لا يصح فكذا الحال هنا
فالاجارة انما تصح اذا اضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة في اضافة العقد
ثم اعلم ان في الامثلة المذكورة وهي النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة
بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة
ليست سببا للملك المتعلق الذي يثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على ما بين معناه للاشتراك
بينهما في اللازم وهو الاستعارة نعم انما الاثبت العكس لما ذكرت ان الاستعمال لا يجري
الا من طرف واحد وانما واما مثال البيع والملك فصحيح واعلم انه قد يعتبر السماع في
انواع العلاقات لا في افرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة
وعند البعض لا بد من السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا
لاشتراط المشابهة في اخص الصفات مسألة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند
ابي حنيفة رحمه وعندهما في حق الحكم فقوله التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية
خلف عن التكلم بهذا في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما
ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل
وعدم ثبوته لعارض فيلغو عند الفقدان اعني العلماء ان المجاز خلف عن الحقيقة اي فرع
لها ثم اختلفوا في ان الخلفية في حق التكلم او في حق الحكم فعندهما في حق الحكم اي الحكم الذي يثبت بهذا
اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذي يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت

البنوة

البنوة مثلا وعند ابي حنيفة رحمه في حق التكلم فبعض الشارحين فرع بان لفظ هذا ابني اذا اريد به
الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذي يفيد المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم
باللفظ الذي يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة وبعضهم فرع بان لفظ هذا ابني اذا اريد به الحرية
خلف عن لفظ هذا ابني اذا اريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض
فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر اي قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما
فيصح الخلف لكن الوجه الثاني اليق بهذا المقام لامرين احدهما ان المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق
ولم يذكر والخلاف الا في جهة الخلفية فيجب ان لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف
يكون في جهة الخلفية فقط فعند علمائنا انه اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة
في حق الحكم اي حكمه المجازي خلف عن حكمه الحقيقي وعند ابي حنيفة رحمه هذا اللفظ خلف عن عين
هذا اللفظ لكن باعتبار التكلم فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما
من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ واما لو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف
يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية والثاني ان فخر الاسلام رحمه قال انه يشترط
صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد
وتعذر العمل بحقيقته اي بالمعنى الحقيقي فصحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر وتعذر العمل
بالمعنى الحقيقي مخصوصان بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر
فعلم ان الاصل هذا ابني مرادا به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ واريد به المعنى
المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ ام لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي

لا يصح المجازي ومنع لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية لما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له
الى لازمه قلنا اي اللازم موقوف على الاول اي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له
وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم فلا بد من امكانه اي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له
لتوقف المعنى المجازي عليه وايضا بناء على الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل
كما في مسئلة مس السماء فان امكان الاصل هو شرط الصحة للخلف وصورة المسئلة ان يحلف
بقوله والله لامس السماء يجب الكفارة لان الكفارة تخلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر
ينعقد اليمين وتجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر
كما للنبي صلى الله عليه وسلم فان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة
لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد به ها هنا المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما
لم يذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا وكل منهما يبنى على الآخر
قلنا هو موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي
والمجازي فيهما اي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول من حيث توقف
على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية تكفي صحة اللفظ من حيث العربية
فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه فان هذا المعنى
لازم البنوة فيجعل اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه
لاحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا يجري الاستعارة لتصحيح المعنى فان الاستعارة
تقع اولا في المعنى وبواسطته في اللفظ فيستعار اولا المعنى المخصوص للشجاع ثم بتوسطه يستعار لفظ

الاسد

الاسد للشجاع والاجل ان الاستعارة تقع اولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام لانها اعلام
تدل على المعنى كحاتم وطيء وهو علم على رجل كان موضوعا له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان
زيد اسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى امر مستحيل فيصدق لا يأتي التصديق
والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما تكون الاستعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت اسدا يرمي وان كان
هذا مستحيلا ايضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية ههنا فعلى هذا لا يكون
هذا ابني استعارة اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل
المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجري في خبر المبتدأ عندهم كقولهم
زيد اسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون
هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها اذ والتشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة
اذا كانت مستلزمة لدعوى امر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبنا لان شرط صحة المجاز امكان المعنى
الحقيقي قلنا هذا في الاستعارة في اسماء الاجناس ويسمى استعارة اصلية لانه يلزم فيه قلب
الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال والحال ناطقة
فان هذه استعارة بالاتفاق ولا يلزم ههنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل هذا الذي ذكر
ان زيد اسد ليس باستعارة بناء على ان الاستعارة لا تقع خبرا في المبتدأ انما هو مخصوص
بالاستعارة في اسماء الاجناس اما الاستعارة في المشتقات فانها تجري في خبر المبتدأ عند علماء
البيان كما يقال الحال ناطقة اي دالة استعير الناطقة للدالة ومنه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن
ليست في اسماء الاجناس بل في اسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفي فهم ان الاستعارة

في خبر المبتدا انه يلزم قلب الحقايق اذا خبر المبتدا اسم جنس اما اذا كان اسما مشتقا فلا يلزم قلب
الحقايق نحو الحال ناطقة فلا يجوز في اسماء الاجناس ويجوز في المشتقات وفي خبر المبتدا ولو
ابنا اسم مشتق لان معناه مولود منه فيجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة
واعلم انهم يسمون الاستعارة في اسماء الاجناس استعارة اصلية والاستعارة في الافعال
والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه
وبيانه قريبا وحاصله ان يعلم ان الجواب الذي اورده في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم
علماء البيان وعكس المناقضة على الايام الواهية وذلك ان قولهم زيد اسد ليس باستعارة
مع قولهم رايت اسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكره في المتن ان زيد اسد
دعوى امر مستحيل فصار كخلاف رايت اسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر وتكلف ان بعده
في اسماء الاجناس لا تجري الاستعارة في خبر المبتدا وتجري في الاسماء المشتقة اضعف
من الاول وقد فهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني اوهى من نسج العنكبوت
لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة ادنى من قولهم زيد اسد فما الذي اوجب احدهما
استعارة والاخر ليس باستعارة والحاصل اكثر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الحاجة
اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم ان امكان المعنى الحقيقي لا يشترط
في صحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات واسماء الاجناس قولهم هذا ابني من
قبيل المشتقات فيصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان المعنى الحقيقي **مسئلة** قال بعض
الشافعية لا عموم للمجاز لانه ضروري يصار اليه توسعة فيتقدر بقدر الضرورة قلنا الضرورة ... الاستعمال

لانه

لانه انما المستعمل الرجل الرامي الذي ما تم من بعضه وان لم يكن الضرورة في مستعمله بل يكون مع القدرة
انه او المستعمل اللفظ لحمل على المعنى الحقيقي فاذا لم يمكن فعلى المجازي فهذه الضرورة لا تنافي العموم
بل العموم انما يثبت ان المستعمل المتكلم واراد به المعنى العام ولا مانع لعدم الا انه ما وجد في الافعال
ضرورة وهو احد نوعي الكلام بل فيه من البلاغة ما ليس في الحقيقة وهو في كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى
يريد ان ينقض وعوضه تعالى سبحانه لا يطيق المار والله عز وجل متعال عن العجز والضرورات
نظيره قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد اريد به
الطعام اجماعا فلا يدخل غيره عندنا وذكر الصاع واراد ما فيه بطريق اطلاق اسم المحل على الحال
مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لمحال ان المتبوع على البابين فلا
يستحق معتق المعتق مع اولاد المعتق اذا اوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله صلى الله عليه
وسلم من شرب الخمر فاجلدوه لانه اريد بها ما وضعت له ولا اللمس باليد بقوله تعالى او لامستم
النساء لان الوطي هو المجاز مراد بالاجماع اعلم ان لفظ المولى حقيقة في المولى الاسفل
اعني المعتق مجاز في معتق المعتق فاذا اوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق
وكذا اذا اوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون وبنو بنين فالوصية لابنائه دون بني
بنيه اما دخول بني البنين في الامان في قولنا آمنونا على اولادنا فلان الامان لحقن الدم
فيبتني على الشبهات وفي هذه المسئلة روايتان ولا جمع بينهما بالحنث حافيا او متنعلا
في لا يضع قدمه في دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز
اعلم انه ذكر ههنا مسائل تدل على انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز اولها اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان

انه ليس كذلك بل من باب عموم المجاز

يحنث اذا دخل حافيا او متنعلا او راكبا والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز ففيه ولا
يضع معلق بعموم للجمع بينهما وانما حمل على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذ ليس المراد
ان يدوم وضع القدم في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة
عن الدخول وكذا اي من باب عموم المجاز قوله لا يدخل دار فلان يراد به نسبة السكنى
اي يراد بطريق المجاز بعموم ان فلان يكون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة
او ما هو حالة فيه لو كانت ملك فلان ولا يكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول وهي تعم
الملك والاجارة والعارية لان نسبة الملك حقيقة وغيرها مجاز اي لا يراد نسبة الملك بطريق الحقيقة
وغيرها اي الاجارة والعارية بطريق المجاز حتى يلزم الجمع بينهما اي بين الحقيقة والمجاز ولا
بالحنث عطف على قوله بالحنث في قوله لا الجمع بينهما بالحنث اذا قدم نهارا او ليلا في امرأته كذا
يوم يقدم فلان لانه يذكر للنهار وللوقت كما عرفته ومن توهم يوم كذا ... نصوص المسئلة
انه قال لامرأته انت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا او ليلا فاليوم حقيقة
في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز معا لانه يذكر ويراد به الليل على قوله ولا
بالحنث في الجواب لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار
اكثر ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم
النهار او مطلق الوقت والضابط هو قوله فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت
لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه اي كون ظرف الزمان معيارا له اي للفعل
والمراد بالمعيار ظرف لا يفضل عن المظروف كاليوم للصوم فهذا البحث يطلب في كلمة في في فصل حروف المعاني

فان

فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار لان النهار اولى وان لم يمتد الفعل كوقوع الطلاق
مثال الثاني قوله انت طالق يوم يقدم زيد لا يمتد به المعيار فيراد به الآن اذ لا يمكن ارادة النهار
باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزءا من النهار كما عرفته ومن توهم يوم كذا من
ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقي ومطلق الآن سواء كان الآن جزءا من النهار او من الليل
ولا بالحنث عطف على قوله بالحنث الذي يسبق باكل الحنطة وما يتخذ منها في حلفه لا ياكل من
هذه الحنطة لانه يراد باطنها عادة فيحنث لعموم المجاز ولا يرد قول ابي حنيفة رحمه الله ومحمد رحمه الله في
مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز وهي قال لله علي صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر و
يمين هذا مقول القول حتى لو لم يصم لزم القضاء لكونه نذرا والكفارة لكونه يمينا فهذا في تمام الحلف
واذا كان نذرا ويمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لان هذا اللفظ حقيقة في النذر مجاز في اليمين لانه
نذر بصيغته يمين بموجبه هذا دليل على قوله ولا يرد ... اثبت انه يمين بموجبه بيانه لان ايجاب
المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحلال يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم كما ان
ان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه فالحاصل ان هذا ليس جمعا بين الحقيقة والمجاز بل
بل الصيغة موضوعة للنذر وموجب هذا الكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر قيد لانه
اللفظ على لازمه لا يكون مجازا كما ان لفظ الاسد اذا اريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة
التي من لوازمه الاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانما المجاز هو اللفظ الذي يستعمل ويراد به
لازم الموضوع له من غير ارادة الموضوع له وهنا وقع في خاطري اشكال وهو قوله يرد عليه انه ان
كان هذا موجبه يكون يمينا وان لم ينو اليمين كما اذا اشترى القريب يعتق عليه وان لم ينو

وان لم يكن موجبة تكون للجمع بين الحقيقة والمجاز ويمكن ان يقال في جواب هذا الاشكال
لا جمع بينهما في الارادة لانه نوى اليمين ولم ينو النذر لكنه يثبت النذر بصيغته واليمين
بارادته لان الكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينوه وحقيقة
هذا الجواب انا نسلم ان اليمين هو المعنى المجازي لكن في الانشاءات يمكن ان يثبت
بالكلام المعنى الحقيقي والمجازي فالحقيقي بمجرد الصيغة سواء اراده او لم يرد والمجازي
ان اراده فهذه المسئلة تنقسم اقساما فان لم ينو شيئا او نوى النذر فقط او نوى النذر
مع نفي اليمين كان نذرا فقط عملا بالصيغة وان نواهما او نوى اليمين فقط فنذر ويمين
اما النذر فبالصيغة ولا تاثير للارادة مع ما نواهما واما اليمين فبالارادة وان نوى
اليمين مع نفي النذر فيمين فقط وهذا الذي اوردته اشكالا وهو قوله فان قيل
ينبغي ان يثبت النذر ايضا اذا نوى انه يمين وليس بنذر لان النذر يثبت بالصيغة فيجب
ان يثبت مع انه نوى انه ليس بنذر فاجاب بقوله قلنا لما نوى مجازه ونفى حقيقته يصدق
ديانة لان هذا الحكم ثابت بينه وبين الله فاذا نفى النذر يصدق بينه وبين الله تعالى ولا محل
للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه ان حال
ارادة المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لان هذا الحكم فيما بين العباد
وقضاء القاضي اصل فيه **مسئلة** لا بد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا او حسا
او عادة او شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو طلق امرأتي في الفور او معنى
في المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت فانه تعالى لا يامر بالمعصية او لفظ خارج عن هذا

الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن فان سياق الكلام وهو قوله انا اعتدنا يخرجه من ان يكون للتخيير
او طلق امرأته ان كنت رجلا لا يكون توكيلا او غير خارج فاما ان يكون بعض الافراد
اولى كما ذكرنا في التخصيص او لم يكن كقوله الاعمال بالنيات ورفع عن امتي الخطاء والنسيان
لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطاء والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو
نوعان الاول الثواب والاثم والثاني الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته
والثاني بناء على ركنه وشرطه فان من توضا بماء نجس جاهلا وصلى لم تجز لفقد شرطه
ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم اما
عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما وهو
النوع الاول من الحكم وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الاخر اي النوع الاخر وهو الجواز
او لا ياكل من هذه النخلة الا ياكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر اي انتفى
الركوع لا الحنث او لا يضع قدمه في دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة
يصرف الى الجواب لان معناه الحقيقي مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار
والانكار اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام اي لا تكون معنى في المتكلم ولا صفة له
ولا تكون من جنس الكلام او تكون معنى في المتكلم او تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة
التي من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذي يكون المجاز فيه بل يكون في كلام اخر
اي يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة او غير خارج عن هذا الكلام بل عين
هذا الكلام او شيء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين لما ان يكون

بعض الافراد اولى كما ذكر فى التخصيص ان المخصص قد يكون بعض الافراد ناقصا او زائدا

فيكون اللفظ اولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك

حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب او لم يكن

بعض الافراد اولى فالحصر القرينة فى هذه الاقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون

بعض الافراد اولى من قسم المخصص الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق

بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب بعض الافراد كما هنا فقضا

الحكم بوصف العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فكون بعض الافراد اولى يكون مخصصا

غير كلامى بهذا التفسير ومعنى نعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة

غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم تناوله المكاتب فيكون القرينة لفظية

جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب ذلك

القسم لكن لم نذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة مانعة عقلا او حسا

او عادة او شرعا فنبين هنا هذا المعنى فى يمين الفور كما اذا ارادت المرأة الخروج

فقال ان خرجت فانت طالق تحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة المعنى عرفا والمعنى

الحقيقى الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستفزز القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء

فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا اعتدنا

ممتنع عقلا وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة تمتنع عرفا وفى قوله الاعمال بالنيات

الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا ياكل من هذه النخلة والرقيق حسا وفى لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا

وفى الاضيع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة اما عرفا عاما او خاصا او شرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا

فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع فى قوله لا ياكل من هذه النخلة حتى لا يحنث الحالف بعدم

الاكل وهو غير ممتنع حسا بل الاكل كذلك قلنا اليمين اذا دخلت فى النفى كانت للمنع فوجب البر

ان يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا او عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على

اول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز من قرينة قوله واما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا

فعند ابى حنيفة رحمه الله المعنى الحقيقى اولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المجاز اولى

ونظيره لا ياكل من هذه الحنطة تصرف الى القضم عنده وعندهما الى الاكل مما فيها مسئلة

وقد يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا كقوله لامرأته وهى اكبر سنا منه او معروفة النسب من غيره

بنتى اما الحقيقة اى المعنى الحقيقى وهو النسب فى الفصل الاول اى فى الاكبر سنا منه فظاهر وكذا الثانى

فلانها اى الحقيقة والمراد المعنى الحقيقى اما ان تثبت مطلقا اى فى حقه وفى حق من اشتهر

النسب منه اى يكون دعوته معتبرة فى حقهما بان يثبت النسب منه وينتفى عمن اشتهر منه ولا يمكن

هذا اى ثبوت النسب من المدعى وانتفاؤه عمن اشتهر منه لانه ثبت ممن اشتهر منه او فى حقه

فقط اى يثبت المعنى الحقيقى وهو النسب فى حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفى ممن اشتهر

منه وهو متعذر اى الثبوت فى حق نفسه فقط لان الشرع يكذبه لما اشتهر من الغير فلا

يمكن اى تكذيب الشرع المدعى اقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف

العتق فانه لا يحتمل التكذيب والرجوع واما المجاز عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان

المعنى المجازى متعذر وهو التحريم فلان التحريم الذى ثبت بهذا اى بلفظ هذه بنتى مناف لملك النكاح

فلا يكون منافيا لحقوقه بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت التحريم الذى يقتضى
صحة النكاح السابق او التحريم الذى لا يقتضيها والثانى منتف لانه لو قال لاجنبية هذه ابنتى
منذ سنة يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم بعد صحة النكاح السابق ويكون
حقا من حقوق النكاح كالطلاق ونحن نقول لا نسلم ان هذا اللفظ يدل على التحريم الذى يقتضى
بطلان النكاح السابق فكيف يثبت التحريم الذى هو حق من حقوق النكاح واعلم ان هذا لم
فخر الاسلام على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت فى حقه وفى حق من اشتهر منه وهذا غير ممكن
او فى حق نفسه فقط ثم هذا اما ان يثبت فى حق النسب وهذا متعذر لان الشرع يكذبه او فى حق
التحريم وهذا لا يمكن ايضا لان التحريم الذى ثبت بهذا ينافى ملك النكاح كما ذكرنا واما
المجاز وهو التحريم فلذلك المنافاة ايضا والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالاول
ما ثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للحرمة والمراد بالتحريم الثانى ما ثبت بطريق
المجاز فان لفظ السقف اذا اريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولا يكون هذا
مجازا بل انما يكون مجازا اذا اطلق السقف واريد به الجدار فاقول لا حاجة الى قوله اما
ان يثبت فى حق النسب او فى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لا يمكن
ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون ضايعا والدليل النافى
لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا لملك النكاح بل الدليل هو عدم ثبوت الموضوع له
فعلم انه ان ثبت التحريم لا يثبت الا بطريق المجاز وهذا متعذر لما فيه من المنافات المذكورة ولو رد
بهذا الوجه وهو انه ان ثبت التحريم فاما ان يثبت بطريق الالتزام وهو متعذر لعدم ثبوت الموضوع له او يثبت بطريق المجاز

وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان احسن **مسئلة** الداعى الى المجاز اعلم ان المجاز يحتاج الى ثلثة اشياء
المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد
والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهى
يرمى فى رايت اسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت ان تخبر عن
رؤية شجاع فالاصل ان تقول رايت شجاعا فاذا طلبت رايت اسدا فلا بد ان يوجد امر
يدعو الى ترك استعمال ما هو الاصل فى المعنى المطلوب والى استعمال ما هو خلاف الاصل وهو المجاز
وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى اختصاص لفظه اى لفظ المجاز بالعذوبة
فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون اعذب منه او صلاحيته
للشعر اى اذا استعمل لفظ الحقيقة لا يكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا
او السجع فاذا كان السجع داليا مثل الاسد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ
الشجاع واصناف البديع كالتجنيسات ونحوها فربما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة
نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل لتجانس الشرك فان
بينهما شبه الاشتقاق او معناه اى اختصاص معناه الذى هو المعنى المجازى والداعى المعنوى
بالتعظيم كاستعارة اسم الاسد لرجل عالم فقيه متقى او التحقير كاستعمال [illegible]
[illegible] وهو الذباب الصغير للجاهل او الترغيب او الترهيب اى اختصاص معنى المجاز بالترغيب
والترهيب كاستعارة ماء الحيوة لبعض المشروبات ليرغب السامع وكاستعارة السم لبعض
المطعومات ليتنفر السامع او زيادة البيان اى اختصاص معنى المجاز بزيادة البيان فانا اذا قلنا

رايت اسدا يرمي ابين في الدلالة على الشجاعة من قولك رايت شجاعا فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم
وفي المجاز اطلاق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء ببينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى كما
بلا بينة او تلطف الكلام بالرفع عطف على قوله اختصاص لفظه اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون
تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد فيقصد [illegible] في زيادة
شوق السامع الى ادراك معناه فيحصل سرعة التفهم او مطابقة تمام المراد بالرفع عطف على قوله او تلطف
الكلام اي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد
في زيادة وضوح الدلالة ونقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على
نهج واحد فان حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة اوضح من لفظ الحقيقة او اخفى منه فلابد ان تستعمل لفظ المجاز
فان المجازات متكثرة بعضها اوضح في الدلالة وبعضها اخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز اوضح
من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مركوزة ارتفع الاخلال بالفهم اذا
كان المستعار منه امرا محسوسا ويكون اسهل المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له
معقولا كان المجاز اوضح من الحقيقة وايضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز
يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي معاني لا تنكشف ما في قلبه
فانك اذا اردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام
المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على اصل المراد ولكن لا يدل على تمام المراد
مثلا كمية سواده فلابد ان تذكر شيئا يعرف السامع كمية سواده فيشبه به او تستعار له ليتبين
للسامع تمام المراد او غير ذلك بالرفع اي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذا الموضع مما ذكرنا في مقدمة

ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا صح

في علم المعاني، شرح الوشاح

مقدمة كتاب الوشاح وهي فصل التشبيه والمجاز فانه قد ذكرت في مقدمته في فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو
فانه يكون غرضا للاستعارة ايضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا او ربما يكون مفيدا او يكون فيه مبالغة
في التشبيه كالاستعارة **فصل** وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف وقد ذكر علماء البيان ان الاستعارة
على قسمين استعارة اصلية وهي في اسماء الاجناس واستعارة تبعية وهي في المشتقات والحروف وانما قالوا هي تبعية
لان الاستعارة في المشتقات لا تقع الا تبعية لوقوعها في المشتق منه كما تقول الحال ناطقة دالة فاستعير
الناطق للدال بتبعية استعارة النطق للدلالة كذا الاستعارة في الحروف فان الاستعارة تقع اولا
في متعلق معنى الحرف ثم فيه اي في الحرف كاللام مثلا فيستعار اولا التعليل للتعقيب فان التعقيب
لازم للتعليل فان المعلول يكون عقيب العلة فيراد بالتعليل التعقيب مطلقا من ان يكون بعقيب العلة
المعلول ثم بواسطتها اي بواسطة استعارة التعليل للتعقيب يستعار اللام له اي للتعقيب
نحو لدوا للموت وابنوا للخراب لما كان الموت عقيب الولادة جعل كان الولادة علة للموت فاستعمل
لام التعليل وارادة ان الموت واقع بعد الولادة قطعا بلا تخلف وقوع المعلول عقيب العلة وهذا بناء
على ان اللام تدخل في العلة الغائية وهي الغرض ولا يشك احد انه معلول الغائية فعلم ان اللام الداخلة
في الغرض داخلة حقيقة على المعلول وهنا نذكر حروفا يشتد الحاجة اليها وتسمى حروف المعاني منها حروف
العطف الواو لمطلق العطف بالنقل عن ائمة اللغة باستقراء مواضع استعمالها وهي بين الاسمين الحقيقي
كالالف بين المتحدين فانه يمكن هذا جاء رجلان ولا يمكن هذا في رجل وامراة فادخلوا واو العطف
وقولهم لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما فلهذا لا تجب الترتيب في الوضوء اجماعا في السعي بين
الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدا الله لا بالقران فان كونهما من الشعائر

اى الترتيب في قطعه عن ابدى وانما بدء الله لانه شأن بدايته موجبة لبدايتكم لكن تقديمه في القرآن
لا يخلو عن مصلحة مثل التعظيم او الاهمية او غيرهما فلا نسلم ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب
في الحقيقة بما لاح له من وحي غير متلو بالنسبة الى علمنا بقوله ابدءوا وزعم البعض انه للترتيب عند ابي حنيفة
وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحد في غير المدخول بها والثلاث عندهما وان دخلت الدار فانت
طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا اى زعم ذلك البعض باطل بل الخلاف فيه راجع الى ان
عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز
عند الشرط ولو نجز يقع واحدة لانه لا يبقى محل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب
في التكلم لا في صيرورته طلاقا اى لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط كما اذا كرر بلا عطف
مرات مع غير المدخول بها فقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلث كذا هاهنا
وان قدم الاجزية اى قال لغير المدخول بها انت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار يقع الثلث
اتفاقا لانه اذا قال ان دخلت تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج امتين بغير
اذن مولاهما ثم اعتقهما المولى معا صح نكاحهما وكذا ان اعتقهما متفرقا اى قال اعتقت هذه ثم قال لاخرى
بعد زمان اعتقت هذه او بحرف العطف اى قال اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية
فجعلتموه للترتيب هكذا وضع المسئلة في اصول شمس الائمة واما فخر الاسلام فقد وضع
المسئلة هكذا زوج رجل امتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج فقط بغير اذن الزوج
لا حاجة الى التقييد به وعلى تقدير التقييد به لا بد وان يقبل النكاح فضولى اخر من قبل الزوج اذ لا يجوز
ان يتولى الفضولي الواحد طرفي النكاح وقد قيد في الحواشي كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة في الجامع

الكبير

الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذي نحن بصدده الحكم يكون بعقد واحد او بعقدين
وفي الجامع الكبير وضع المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل في سلك واحد وبعض تلك المسائل
يختلف بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى او رضاهما دون الزوج فان
هذه المسئلة يختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان اردت
معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير وان زوجه الفضولي اختين بعقدين فاجازهما
متفرقا بطل نكاح الثانية وان اجازهما معا اى قال اجزت نكاحهما او بحرف العطف اى قال
اجزت نكاح هذه وهذه بطلا اى بطل نكاح كل واحدة منهما فجعلتموه للقران وان قال
اعتق ابي في مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال سوى رقيقه فان اقر متصلا
عتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثاني وثلث الثالث لانه لما قال
اعتق ابي هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض كون قيمة العبيد على السواء
واذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول موجبا ان يعتق نصف الثاني
مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم قال وهذا فوجب عتق ثلث الثالث
مع ثلث كل من الاوليين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاوليين فجعلتموه للقران
اى جعلتم حرف العطف فيما اذا اقر متصلا للقران بمنزلة قوله اعتقهم ابي معا لانه لو لم يكن للقران
بل يثبت الترتيب كان كما اذا سكت قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى لم تبق الثانية
محلا للتوقف فان نكاح الامة على الحرة لا يجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح وبطل نكاحها
واما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على اخره اذا كان اخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا

ان ان الى ما تم المسئلتين كذلك اى اخر الكلام مغير للاوله اما فى الاجنبى فلان اجازة نكاح الثانية
توجب بطلان نكاح الاولى واما فى الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق انه هذا وهذا وعتق كلهم
وهذا يوجب ان يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون معينا للاول الكلام
بخلاف الاجنبى اى فى المسئلة الاولى ليس اخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال اعتقت هذا وهذا
فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاول فلا يتوقف اول الكلام وفى مسئلة الاجنبى اخر الكلام
مغير للاول فيتوقف وقد ذكر فى الكافى للنسفى قد قيل لا فرق بين مسئلة الاجنبى ومسئلة
الاجنبى بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان فى مسئلة الاجنبى قال هذه
حرة وهذه حرة وفى مسئلة الاجنبى قال اجزت نكاح هذه وهذه فانه افرد لكل واحدة
منها بالخبر فى مسئلة الاجنبى فلا يتوقف صدر الكلام على الاخر وفى مسئلة الاجنبى لم يفرد
فيتوقف حتى لو انه هذه صح نكاح الاولى ولو لم يفرد فى الاجنبى بان قال اعتقت هذه وهذه
عتقتا وصح نكاحهما وقد تدخل بين الجملتين فلا توجب المشاركة فى قوله هذه طالق ثلاثا وهذه
طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب اى المشاركة اذا افتقر الاخر الى الاول فيشاركه
الاول اى اخر الكلام اوله فيما تم به الاول بعينه اى بعين ما تم لا بعد مثله اى مثل ما تم ان لم
يمتنع الاتحاد اى ان لم يمتنع ان يكون ما تم به الاول متحدا فى المعطوف والمعطوف عليه كقوله ان دخلت
الدار فانت طالق وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلث
عند ابى حنيفة رحمه الله بخلاف التكرار فانه يمكن ان يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق
وطالق وطالق بعين الشرط المذكور اعنى ان دخلت لا بعد مثله اى لا بعد شرط اخر حتى يصير كقوله

فانت

ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله او يعد بمثله اى يعد بمثله وهو عطف على قوله لا بعد مثله ان امتنع اى الاتحاد نحو جاء زيد
وعمرو لا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو وبعضهم اوجبوا الشركة فى عطف الجمل ايضا حتى قالوا
ان القران فى النظم يوجب القران فى الحكم فقالوا فى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة لا تجب الزكوة
على الصبى كما لا تجب الصلوة عليه يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب
باحدهما عين المخاطب بالاخر والا لم يكن الصبى مخاطبا بقوله اقيموا الصلوة لا يكون مخاطبا بقوله واتوا
الزكوة لكن نقول انما لا تجب الزكوة على الصبى لانها عبادة محضة والصبى ليس من اهلها لا للقران فى النظم
والقائل بوجوب الزكوة على الصبى يقول الخطاب بالصلوة والزكوة يتناول الصبيان لكن العقل خصصهم
عن وجوب الصلوة لانها عبادة بدنية لا عن وجوب الزكوة لانها مالية يكفى اداء الولى عنه وهذا
فاسد عندنا لانه راجع الى ايجاب الشركة فى الجمل لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية الى الاولى
فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر تعلق العتق بالشرط ايضا لان هذه الجملة
فى قوة المفرد فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فيكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها
بخلاف وضرتك طالق فان اظهار الخبر دليل على عدم مشاركته فى الجزاء ثم ذكر ان الشركة
بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ما قبلها فينبغى ان لا يتعلق بالشرط
بل يكون كلاما مستانفا عطفا على المجموع فاجاب بانها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار مع انها جملة
تامة لان مناسبتها الجزاء وكونهما جملتين اسميتين رجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء

واذا كانت معطوفة على الجزاء يكون في قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة ايضا الواو للعطف والاصل
في العطف الشركة فيحمل على الشركة ما امكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ما قبله بنفسه كما في المفرد او
كالجملة التي يمكن اعتبارها في قوة المفرد فتحمل على الشركة لتكون الواو جارية على اصلها بقدر الامكان اما
اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون في قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى
ما قبلها اصلا كما في اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فالواو لمطلق النسق والترتيب في قوله ان دخلت الدار
فانت طالق وضرتك طالق يمكن حمل قوله وضرتك طالق على الوجهين يمكن اظهار الخبر اعني طالق في قوله وضرتك
طالق فيترجح العطف على الجملة لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكان ينبغي ان يقول وضرتك فعدله خلاف
ترجح الى جملة تعلق العتق بالشرط ولهذا جعلنا قوله ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء
لا معطوفا واولئك هم الفاسقون اي ولاجل ما ذكرنا في قوله ابدا جعلوا وجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا
في قوله وضرتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة في الجزاء ولا تقبلوا الى آخره فان قوله ولا تقبلوا
جملة انشائية مثل قوله فاجلدوا والمخاطب بها الائمة وقوله اولئك جملة اخبارية وليس الائمة
مخاطبين بها فدليل الشركة في الجزاء قائم في ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم في واولئك
فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وعن هذا يأتي في آخر فصل الاستثناء والفاء للتعقيب
فلهذا تدخل في الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه فانت طالق فالشرط ان
تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتاهب ولم يكن
المعلول عين العلة في الوجود ولكن في المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه واطعمه فاشبعه والذي ذلك
في تحمل علوها فيشترط فيعتق وان قال بعت منك هذا العبد بكذا فقال الآخر فهو حر يكون قبولا خلافا

ولو قال

ولو قال للخياط ايكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن لما قال ان كفاني
فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره اد الي الفا
فانت حر يعتق في الحال وكذا انزل فانت آمن اعلم ان اصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها
للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية
للعلة فيصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول من حيث قوله وتزودوا فان
خير الزاد التقوى وقول ان عبدا اذا ملك لم يكن ذا ... يدعى ... ونظائره كثيرة وانما
قال يعتق في الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب
الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضي بمعنى
المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما
اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتني اكرمك ولا تقول ائتني اكرمك بل يجب ان يقال ائتني اكرمك
وكذلك في الجملة الاسمية تقول ان تأتني فانت مكرم ولا تقول ائتني فانت مكرم فكما لا تجعل الماضي بمعنى
المستقبل لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل ايضا بل اولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل اشد
من الماضي ... لكونها فعلا ودلالتها على الزمان فلما لم تجعل الماضي بمعنى المستقبل
لم تجعل الاسمية بالطريق الاولى ثم للترتيب مع التراخي وهذا الترتيب مع التراخي راجع الى التكلم
عند ابي حنيفة رحمه الله والى الحكم عندهما فان قال انت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار
فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلث وان لم تكن يقع واحدة
وكذا ان قدم الشرط وهذا في غير المدخول بها اي عند ابي حنيفة رحمه الله في غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما ...

عدم الجزاء لانه صار صاحب فقط وان قدم الشرط فعدل على ان البحث السابق في تقدم الجزاء تقع الاول
اي في الحال لعدم تعلقه بالشرط فكأنه قال انت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم ويلغو
الباقي لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني اي وقع في الحال
لعدم تعلقه بالشرط كأنه قال ان دخلت فانت طالق وسكت ثم قال وانت طالق ولغا
الثالث لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا ووجد الشرط تقع الطلاق وفي
المدخول بها اي ان قدم الجزاء ولم يذكر للعذر السابق نزل الاول والثاني اي تقعان في الحال
لعدم تعلقهما بالشرط كأنه سكت عليهما ثم قال انت طالق ان دخلت الدار وانما كانت المرأة
مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان وتعلق الثالث لعرفه بالشرط وان قدم اي الشرط
تعلق الاول ونزل الباقي وهذا ظاهر وانما جعل ابو حنيفة رحمه الله التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي
في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاءات لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم
متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق بمنزلة
قال عند الدخول انت طالق وليس هذا العطف في حال تطليقها اي تكلمها بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط
بل للاعراض عما قبله والاثبات لما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو ولهذا قال زفر في قوله
له علي الف بل الفان يجب ثلث الاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله انت طالق واحدة بل ثنتين تطلق
ثلثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وفي العرف يراد نفي انفراده بالثاني اي التدارك اي
التدارك في الاعداد لجمله بل يراد به نفي الانفراد عرفا فلو قيل ستون بل سبعون بخلاف الانشاء
فانه لا يحتمل الكذب اي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل

الكذب

معلما تعقيب لعطفه بخلاف الانشاء اي ما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا يقع الواحدة
اذا قال لامرأته انت طالق واحدة بل ثنتين لغير المدخول بها فانه اذا قال لغير المدخول بها انت طالق
واحدة بل ثنتين طلقت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق
المحل ليقع بعطفه بل ثنتين بخلاف التعليق وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة بل ثنتين فانه يقع الثلث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول اي الحكم الاول وهو تعليق
الواحدة بالشرط وافراد الثاني بالشرط مقام الاول اي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط
حال كونه منفردا غير منضم الى الاول ولا يملك الاول اي الابطال المذكور ويملك الثاني اي الافراد المذكور
فيتعلق بشرط آخر اي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان احدهما ان دخلت
الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلث
فصار كما قال لا بل انت طالق ثنتين ان دخلت بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول
فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا اي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار
فانت طالق وطالق وطالق فان الواو لعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول
بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني
والثالث لما قلنا في حرف الواو ولكن للاستدراك بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة
يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها نفيا واثباتا وهي بخلاف بل اعلم ان لكن للاستدراك فان دخلت في المفرد يجب
ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه استدرك عدم رؤية عمرو وان دخل في الجملة
لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن منفية وجب

ان يكون التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان يكون التي بعدها مثبتة وهي عطف في بل
نوان بل للاعراض عن الاول ولكن ليس للاعراض عن الاول فان اقر لزيد بعبد فقال زيد
ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا
للاقرار فيكون اى النفي ردا الى المقر ويحتمل ان لا يكون اى يجوز ان يكون العبد معروفا
بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر انه لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه
كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكن لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف عليه اى على قوله لكن لعمرو
بشرط الوصل لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر
كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام
موقوف على الاخر فيثبت حكمهما معا لا انه يثبت الحكم في الصدر ثم يخرج البعض وعلى هذا ما كان لي قط
قالوا ان المقضي له بدار بالبينة اذا قال ما كانت قط لي لكنها لزيد وقال زيد باع مني او وهب
بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضي له القيمة للمقضي عليه لانه اذا وصل فانه يتكلم بالنفي والاثبات
معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك زيد معا ثم تكذيب الشهود واثبات
ملك المقضي عليه لازم لذلك النفي فيثبت بعد ثبوت موجبي الكلام وهما النفي عن نفسه
وثبوت ملك زيد فيكون حجة عليه اى على المقضي له لا على زيد فيضمن القيمة ثم اتساق الكلام ان و
تعلق ما بعده بما قبله يرجع الى والبحث هو ان لكن للاستدراك فينتظم الكلام مرتبط
ام لا اى يصح ان يكون ما بعده متصلا بما قبله او لا فان صح يحمل على التدارك والا فهو كلام
مستأنف اى وان لم يستقم لا يصح ان يكون ما بعده تداركا لما قبله لا يكون ما بعده كلاما مستأنفا كما لو كان على الجزم

قرض فقال المقر له لا لكن غصب فالكلام متسق فيصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب فان نفيه لا لا يمكن
حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا
فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تداركه بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا فلا يكون ردا للاقرار
بل يكون نفي السبب بخلاف ما اذا تزوجت بغير اذن مولاها بمائة فقال لا اجيز النكاح لكن اجيزه بمائتين
ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين فيكون المحل الكلام
غير متسق لان النفي قد ان لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وهذا لا يمكن لانه لما قال
لا اجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح
واثباته بعينه فعلم انه غير متسق فحملنا قوله لكن اجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة
لنكاح آخر مهره مائتان او لاحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك
من الجهل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه للتخيير كما في آية الكفارة فقوله هذا حر او هذا انشاء
شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق في ايهما شاء فيكون هذا اى ايقاع العتق في ايهما شاء
انشاء من وجه حتى شرط صلاحية المحل للانشاء حين ايقاع العتق في ايهما شاء واخبار لغة عطف
على قوله انشاء فيكون بيانه اظهارا للواقع فيجبر عليه اى على البيان اعلم ان هذا الكلام
انشاء في الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد فقال احدكما
حر او قال هذا حر او هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب
التخيير اى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق في ايهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن
حيث انه اخبار لغة يوجب ان الشك يكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر المجهول الواقع وهذا الاظهار لا يكون

انشاء بل اظهار لما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعيين احدهما شبها بالانشاء الا انه وجبه
الاخبار علمنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات
احدهما فقال اردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر في
الانشاءات بخلاف الاخبارات كما اذا اقر بالمجهول حيث يجبر على البيان وهذا ما قيل
ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفي قوله انكحت هذا او هذا ايتهما تصرف فلهذا
اي لما قلنا ان او في الانشاءات للتخيير اوجب البعض التخيير في كل انواع قطع الطريق بقوله
ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا قلنا ذكر الاجزية
مقابلة لانواع الجناية وهي معلومة عادة من قتل او قتل واخذ مال او اخذ مال او تخويف
فالقتل جزاء القتل والقتل واخذ المال جزاؤه الصلب واخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل
والتخويف جزاؤه النفي اي الحبس الدائم على انه ورد في الحديث بيانه على هذا المثال وان اخذ وقتل
فعند ابي حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل او صلب وان شاء قتل او صلب لان الجناية تحتمل الاتحاد
والتعدد وهذا اي ولاجل ان او لاحد الشيئين قال لا يعتق في هذا حر او هذا العبد وابقه انه باطل
لانه وضعه لاحدهما الذي هو اعم من كل وهو غير صالح للعتق هنا وقال ابو حنيفة رحمه يحمل
على الواحد المعين مجازا اذ العمل بالحقيقة متعذر لو قال هذا حر او هذا وهذا يعتق الثالث
ويتخير في الاولين كانه قال احدهما حر وهذا اعني الا يكون معناه هذا حر او هذان فيكون من الاول
والاخير بن كلي حمل على قولنا احدهما حر وهذا اه لو جعل من الاول انه يكون تعدين احدهما وهذا
حر على ترك الوجه يكون تعدين هذا او هذان حران والخبر مذكور في المعطوف عليه لا لفظ حران فلا احتمال الخ

الا هذا او هذا

المعطوف

في المعطوف فانه مذكور في المعطوف عليه والثاني ان هذا او هذا متغير لمعنى قوله هذا حر ثم قوله وهذا
غير مغير لما قبله لان او للتشكيك معنى ويعدم الاول فتوقف اول الكلام على المغير لا على
ما ليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني لا توقف على الثالث فصار معناه احدهما حر
ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطري واذا استعمل في النفي
يعم نحو ولا تطع منهم آثما او كفورا اي لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون
نكرة في موضع النفي فان قال لا افعل هذا او هذا حنث بفعل احدهما واذا قال هذا وهذا
يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع اي لا يحنث بفعل احدهما لانه حلف على انه لا يفعل
هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع الا ان يدل الدليل على ان المراد احدهما
كما اذا حلف لا يرتكب الزنا واكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد احدهما في النفي اي
لا يفعل احدا منهما لا هذا ولا ذاك بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع اي دلالة الدليل
على ان المراد احدهما انما يثبت بان لا يكون للاجتماع تاثير في المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان
كان للاجتماع الامرين تاثير في المنع اي انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفي المجموع كما اذا حلف
لا يتناول السمك واللبن فهاهنا للاجتماع تاثير في المنع فان تناول احدهما لا يحنث
اما في الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم في الشرع
فالمراد نفي كل واحد منهما فيحنث بفعل احدهما وايضا كما ان الواو للجمع فانها ايضا نائبة
عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل
هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال

وهو ما ذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج في كثير من المسائل وقد تكون للاباحة
نحو جالس الفقهاء او المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه احدهما فلا يملك الجمع
بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين وانما علم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة
منع الخلو بعرف يدل له الحال ان المراد انه فعل هذا قالوا ولو قال والله لا اكلم احدا الا فلانا او فلانا له
ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد تستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شيء
او يتوب عليهم لان احدهما ينتهي بوجود الاخر كالمغيا ينتهي بالغاية فان حلف لا ادخل
هذه الدار او ادخل تلك فان دخل الاولى اولا حنث وان دخل الثانية اولا بر
حتى للغاية نحو حتى مطلع الفجر وحتى رأسها وقد تجيء للعطف فيكون المعطوف اما افضل او
اخس وتدخل على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان او جواب الشرط فهنا
محذوف اي فيها او فالجانبي ذلك والا اي وان لم يذكر الخبر يقدر من جنس ما تقدم نحو اكلت السمكة
حتى رأسها بالرفع اي ماكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والاخر
الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني
يكون بمعنى كي نحو اسلمت حتى ادخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك
حتى تصيح حنث ان اقلع قبل الصياح لانه للغاية في مثل هذه الصورة وان قال عبده
حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل
هو داع الى الاتيان ويصلح سببا والغداء جزاء فيحمل عليه وان قال حتى اتغدى عندك فللعطف
المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغدى عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ

بد وليس لهذا اي للعطف المحض نظير في كلام العرب بل اخترعه اي الفقهاء استعمال حروف الجر
الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت العبد بكر يكون
بيعا وبعت كرا بالعبد يكون سلما فيراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف
الاول فان قال لا تخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن لان معناه الا خروجا ملصقا باذني
وفي الا ان آذن لا اي ان قال لا تخرج الا ان آذن لا يجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة
فخرجت ثم خرجت مرة اخرى بغير اذنه لا يحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل
عين المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن اجراء المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون
مجازا عن الغاية للمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهر فيكون معناه الى ان آذن فيكون
الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع اقول يمكن تقرير على وجه آخر
وهو ان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك
خفوق النجم اي وقت خفوق النجم فيكون معناه لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن
ويمكن ان يجاب عنه بان على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة اخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول
لا يحنث فلا يحنث بالشك وقالوا ان دخلت في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي تتعدى
الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤوسكم لا يتناول كل المحل تقديره
الصقوا المسح برؤوسكم اعلم ان الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول
اثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به
المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم للمجموع وقد وقع مفعولا فيراد كله

بخلاف اليد فاذا دخل الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة تقدر شبهه بالمحل بالآلة فلا يلزم كله وانما
يثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف
عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه وعلى للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الوجوب
يعلوه ويركبه معنى وقد يستعمل للشرط نحو يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا وهو في المعاوضات
المحضة بمعنى الباء اجماعا مجازا لان اللزوم يناسب الالصاق هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به
المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط
لا يصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على الف فمعناه بالف وكذا في الطلاق عندهما وعنده
للشرط عملا باصله اي عند ابي حنيفة رحمه الله كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل
على معناه الحقيقي ففي طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده لانها للشرط
واجزاء الشرط لا تنقسم على اجزاء المشروط ويجب عندهما اي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما
فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض واما من فقد مر مسائلها
الى في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر
اي احتمل الانتهاء الى الغاية والا فان امكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت
الى شهر فانه اجل الثمن فان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله
الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت واجلت الثمن الى شهر والا ان لم يمكن تعلقه
بمحذوف دل الكلام عليه يحمل على تاخير صدر الكلام ان احتمله اي التاخير نحو انت طالق الى شهر
ولا نية له ينوي التنجيز والتاخير يقع عند مضي شهر وعند زفر يقع في الحال فيبطل قوله الى شهر ثم الغاية ان كانت

غاية قبل التكلم نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى هذه الشجرة والسمكة الى راسها لا تدخل تحت
المغيا وان لم تكن اي وان لم تكن غاية قبل التكلم فصدر الكلام ان لم يتناولها ففي المد لكن
نحو اتموا الصيام الى الليل فان الصدر لا يتناول الغاية وهي الليل فتكون الغاية لمد الحكم اليها
معناه كذلك جواب الشرط اي لا تدخل الغاية تحت المغيا وان تناول اي تناول صدر الكلام الغاية
نحو اليد فانها تتناول المرفق فذكرها للاسقاط ما وراءها اي ذكر الغاية لاسقاط ما وراء الغاية
نحو الى المرافق فيدخل تحت المغيا وللنحويين في الى اربعة مذاهب الدخول الا مجازا اي دخول
حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا وعكسه اي المذهب الثاني هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم
حكم المغيا الا مجازا كالمرافق عند دخولها تحت المغيا تكون بطريق المجاز على هذا المذهب والاشتراك
اي المذهب الثالث الاشتراك اي دخول الغاية تحت المغيا في اي بطريق الحقيقة وعدم الدخول ايضا
بطريق الحقيقة والدخول ان كان ما بعدها من جنس ما قبلها وعدمه ان لم يكن هذا هو المذهب الرابع
وما ذكرنا في الليل وهو ان صدر الكلام ان لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا والمرافق وهو
ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا يناسب هذا الرابع اي يعني ما ذكرنا في
ما ذكرنا في المذهب الرابع مبني على ان الاختلاف في العبارة فقط فان حد النحويين ان
الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب
الرابع لان الاخذ به على نتيجة المذاهب الاربعة لان تعارض الاولين اوجب الشك وكذا الاشتراك
اوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان
تناولها لا يثبت خروجها بالشك وبعض الشارحين قالوا هي غاية للاسقاط فلا تدخل تحته اي بعض المتاخرين

من اصحابنا الذين شرعوا الكلام علمائنا المتقدمين يعنوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت
المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل
ضرورة لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق
محال فقوله الى المرافق فهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذي سقط غسله هو البعض الذي
يلي الابط فقوله الى المرافق غاية لسقوط غسل ذلك البعض فلا تدخل تحت السقوط فان قال
له علي من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال الا الآخر عند
ابي حنيفة رحمه الله فوقعت تسعة وعندهما يدخل الغايتان فوجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعد اجزاء
وعند زفر لا يدخل الغايتان فوجب ثمانية ويدخل الغاية في الخيار عنده اي باع على انه بالخيار الى غد
يدخل الغد في الخيار الا يكون الخيار ثابتا في الغد عند ابي حنيفة رحمه الله لان وضعه على انه بالخيار يثبت الى
ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه وكذا في الاجل واليمين في رواية الحسن عنه اي عن ابي حنيفة رحمه الله
لما ذكرنا في المرافق اما الاجل نحو بعت الى رمضان اي لا اطالب الثمن الى رمضان واما اليمين فنحو لا اكلم
زيدا الى رمضان فان قوله لا اطالب الثمن ولا اكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان لاسقاط ما وراءه
في للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره في نحو صمت سنة وفي السنة يقع الكل بخلاف صمت في السنة
فلهذا في انت طالق غدا يقع في اول النهار لكون الايقاع في جميع الغد وفي الغد ان نوى اخر النهار
يصح ولو قال انت طالق في الدار يطلق حالا الا ان ينوي في دخولك الدار فيتعلق به ويستعار
للمقارنة ان لم يصح ظرفا نحو انت طالق في دخولك الدار فيصير بمعنى الشرط فلا يقع بانت طالق في مشية
الله ويقع في علم الله لانه يراد به المعلوم اعلم ان التعليق بالمشية متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال انت طالق

ان علم الله

٢٩

ان علم الله ومن ثم كان مشية الله متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فلو علم الله فانه متعلق بجميع الممكنات
والممتنعات فقوله في علم الله لا يراد به التعليق فالمراد به ان هذا ثابت في معلوم الله تعالى واسماء الظروف
مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخولة انت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فيقع
واحدة ان قال لها اي لغير المدخولة انت طالق واحدة قبل واحدة لان القبلية صفة للطلاق المذكور
اولا فلم يبق محلا للآخر وثنتان لو قال قبلها اي يقع ثنتان ان قال لغير المدخولة انت طالق واحدة
قبلها واحدة لان الطلاق المذكور اولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع
في الحال يقع الآن مقارنا للحال بناء على انه لو قال انت طالق امس يقع في الحال فيقعان معا وبعد
على العكس اي لو قال لغير المدخولة انت طالق واحدة بعد واحدة يقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها
واحدة ولو قال لها انت طالق واحدة بعدها واحدة يقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة وعند
للحضرة فقوله لفلان عندي الف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم وكلمات الشرط ان للشرط
فقط فيدخل في امر على خطر الوجود فان قال ان لم اطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم
الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في اخر الحيوة واذا عند الكوفيين للظرف والشرط نحو واذا
يحاس الحيس يدعى جندب وهو واذا تصبك خصاصة فتجمل وعند البصريين حقيقة
في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف ووضعه لامر كائن او منتظر لا محالة
ومتى للظرف خاصة فيقع بلا سكوت في متى لم اطلقك انت طالق لانه وجد وقت
لم يطلقها فيه وان قال اذا ان لا قال اذا لم اطلقك فانت طالق فعندهما كمتى اي كقوله
متى لم اطلقك انت طالق فيقع بلا سكوت كما اذا شاء فانه كمتى لا يتقيد بالمجلس

اى لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه يتعلق بمشيتها بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان
ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فابو يوسف ومحمد رحمهما الله جعلا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق
كما ان اذا المجازات على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت وعند ابي حنيفة رحمه الله كان اي قوله
اذا لم اطلقك انت طالق عنده رحمه الله كقوله ان لم اطلقك فانت طالق فاحتاج ابو حنيفة رحمه
الى الفرق والفرق انه لما جاء الكلام المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع
بالشك وههنا انقطاع تعلقه بالمشية فلا ينقطع بالشك اي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله (اى في قوله اذا لم اطلقك انت طالق)
اذا لم اطلقك انت طالق ان حمل على متى يقع (الطلاق) في الحال وان حمل على ان لا يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع
في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وههنا اي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك ان الطلاق
تعلق في الحال بمشيتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشية وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك
انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك وكيف سؤال عن الحال فان استقام اي السؤال عن الحال
وجواب ان محذوف اي فيها او يحمل على السؤال عن الحال والا بطلت اي ان لم يستقم السؤال عن الحال
بطل كلمة كيف والحنث متعلق في انت حر كيف شئت لانه لا يستقيم السؤال عن الحال
فتعتق بقوله انت حر وبطل كيف شئت واعلم ان كلمة كيف في مثل قوله انت حر كيف شئت
او انت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صار مجازا ومعناها انت حر او انت طالق
باية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو ان يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت
طالق كيف شئت فان في الطلاق كيفية وهو ان يكون رجعيا او باينا واما العتق فلا كيفية له فلا يصح
تعلق الكيفية بصدر الكلام وتطلق في انت طالق كيف شئت ويبقى الكيفية ان كونه رجعيا او باينا خفيفة او غليظة

وثالثها ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن في الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم
يثبت الحكم وكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به وهذا الجواب على مذهب
من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا واما عند من لا يقول به فيقال بعضهم كلما غلب
ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل او يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت
في علم الله تعالى واصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان فرعا
للثلثة لما ذكر ان اصول الفقه ما يبتنى عليه الفقه اراد ان يبين ان ما يبتنى عليه الفقه
اي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلثة الاول اصول مطلقة لان كل واحد مثبت
للحكم اما القياس فهو اصل من وجه لانه اصل بالنسبة الى الحكم فرع من وجه لانه فرع
بالنسبة الى الثلثة الاول اذ العلة فيه مستنبطة من موارده فيكون الحكم
الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وايضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر اما
نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطي في
حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة
هي الاذى واما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة
قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا واما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظير فقياس الوطي الحرام على
الحلال في حرمة المصاهرة كقياس حرمة وطي ام المزنية على حرمة وطي ام امته التي
وطئها والعلة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في امهات النساء

من غير اشتراط الوضع ولما عرف اصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن نعرفه باعتبار انه لقب
لعلم مخصوص فنقول علم اصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق
اي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا
احترازا عن المبادي كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف
والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق
بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعد المذكورة في الارشاد وفي المقدمة وغيرهما
لتبتني عليه النكت الخلافية ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يمكن احدى مقدمتي
الدليل على مسائل الفقه اي اذا استدللت على مسائل الفقه بالشكل الاول
فكبرى الشكل الاول هي القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على
ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت
على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وضع الملزوم فالملازمات الكلية
هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا
الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن
ان لا تكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل اصول الفقه لكن تكون
مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل اصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب
في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي
كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شانه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فثبت

٥١

مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية اعتد لانه لما فوض الكيفية اليها
فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اعتبر نيتهما يقع ما نويا وان اختلفت فلا بد من ابطال
النيتين اما نيتها فلانه فوض اليها واما نيته فلان الزوج هو الاصل في ايقاع الطلاق فاذا تعا
رضا تساقطا فبقي اصل الطلاق وهو الرجعي اعتد هما يتعلق الاصل ايضا ان قال انت طالق كيف شئت
يتعلق اصل الطلاق ايضا بمشيتها فعندهما ما لا يقبل الاشارة ان حاله كالعرض يحل بالشيء
في حاله واصله سواء اظن ان هذا مبني على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول
ليس محلا للعرض الثاني بل كلاهما حالان في الجسم فليس احدهما اولى بكونه اصلا ومحلا والاخر بكونه فرعا
وحالا فيجاب عنه لا نعلم ان الطلاق اصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع
بل هما سواء في الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الاخر اذ الطلاق لا يوجد الا
وان يكون رجعيا او بائنا فاذا تعلق احدهما بمشيتها تعلق الاخر فصل في الصريح والكناية
الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها ولا يستتر بها ما يراد بالنية عند
ملاحق بالتعريض نحو لست لك بزوج فان قالوا كنايات الطلاق تطلق مجازا لا لان معانيها غير
مستترة لكن للابهام فيما يتصل به كالبائن مثلا فانه مبهم في انها بائنة عن اي شيء عن النكاح
او عن غيره فاذا نوى نوعا منها اي من تلك الاشياء وهو البينونة عن النكاح تعين وتبين
بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد
والمراد المستتر هنا الطلاق مع كقوله انت طالق اعلم ان علماءنا لما قالوا بوقوع الطلاق البائن
بعض الالفاظ وانما لهم بناء على انه موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم بان هذه الالفاظ كنايات

عندكم والكناية هي ما استتر المراد منها والمراد المستتر من الطلاق في هذه الالفاظ صحت الا يقع بها الرجعي بل يقع
انت طالق فاجاب مشائخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فلا يلزم
فيقع بها البائن لان موجب الكلام البينونة وهذا انما على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير
علماء البيان يثبت المدعى اعني البينونة ولا احتياج الى الجواب اي هذا التكلف وهو ان هذه الالفاظ
كنايات بطريق المجاز فلهذا قال وبتفسير علماء البيان لا احتياجون الى هذا التكلف لانها عندهم
ان يذكر لفظ ويراد معناه مع ثاني ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق
فتطلق على صفة البينونة لانه اريد به الطلاق بصفة هذا لعلها فيراد بالبائن معنا الا في اعتدي
فانه يقع به الرجعي وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة لانه يحتمل ما يعد من الاقراء فاذا
نواه اعتدي الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله ثبت مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب
على السبب يرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وهو العدة ليس كذلك وكذا
استبرئي رحمك يعني هذا الدليل اي الدليل الذي ذكر في اعتدي فيحتمل انه امرها باستبراء الرحم
لتتزوج زوجا اخر فاذا نوى اوقع الطلاق كما مر وكذا انت واحدة لانه يحتمل الطلاق فاذا نوى
يقع رجعية لا بائن لعدم دلالته على البينونة التقسيم الثالث في ظهور المعنى وخفائه
اللفظ اذا ظهر المراد منه يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد الوضوح بان سيق الكلام له
يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التاويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد
احتمال النسخ ايضا يسمى محكما كقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة
بينهما اي بين البيع والربوا لانه في جواب الكفار في قولهم انما البيع مثل الربوا وقوله مثنى وثلاث ورباع

ظاهر في الحل نص في العدد لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشيء مقيد ولا يكون
ذلك الشيء واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو بيعوا سواء بسواء ونظير المفسر قوله تعالى
فسجد الملائكة كلهم اجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شيء عليم
وقال عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة التنظير الاول للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول
وفي التمثيل بها هنا لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له لان المذكوران
معا قوله فسجد الملائكة وقوله ان الله بكل شيء عليم وذلك سواء لانهم ان ارادوا قبول النسخ
وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الايتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان ارادوا
بحسب محل الكلام او اعم فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ
كما ان الاخبار بعلمه الله تعالى لا يقبله فلاجل هذا اوردت مثالين في الحكم الشرعي ليظهر الفرق
بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد لباب التخصيص لكنه
يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة
سد لباب النسخ والعمل يجب بالكل الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفي فان خفي
بعارض يسمى خفيا وان خفي بنفسه فان ادرك عقلا فمشكل او لا بل نقلا فمجمل او لا اصلا
فمتشابه فالخفي كآية السرقة خفيت في النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان
الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم وان للنقصان لا والمشكل اما لغموض في المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا
فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الفم فانه باطن من وجه
حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول الشيء في الفم فاعتبرنا الوجهين فالحقنا بالظاهر

في الطهارة الكبرى حيث وجب غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا
اولى من العكس لان قوله وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله فاغسلوا
وجوهكم او الاستعارة بدعة نحو قوله تعالى قوارير من فضة فعطف الاستعارة عطف على هذه المسئلة
اما الغوص في المعنى وانما اشكل هذا بسبب الاستعارة لان القارورة لا تكون من الزجاج لا من الفضة
فالمراد ان صفاؤها كصفاء الزجاج وبياضها كبياض الفضة والمجمل كاية الربوا كان قوله تعالى
وحرم الربوا مجمل لان الربوا في الحقيقة اللغوية هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع
ان المراد اي فضل فيكون مجملا لم يتبين النبي صلعم الربوا في الاشياء الستة احتيج بعد ذلك
الى الطلب والتامل ليعرف علة الربوا والحكم في غير الاشياء الستة والمتشابه كالمقطعات
في اوايل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفي الطلب والمشكل الطلب والتامل والمجمل الاستفسار
ثم الطلب ثم التامل ان احتيج اليهما كما في الربوا والمتشابه التوقف اي حكم المتشابه
التوقف فهذا من باب العطف على عاملين مختلفين والمجرور مقدم نحو في الدار زيد والحجرة عمرو وعلى
اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم فبعض العلماء قرؤا بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرؤا بلا وقف فعلى الاول
الراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا رحمهم الله هذا اليق بنظم القران حيث جعل
اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيقته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا
يفهم من قوله تعالى امنا به كل من عند ربنا اي سواء علمنا او لم نعلم والاليق بهذا المقام الاكمل
قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا سؤال العصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعي الى اتباع المتشابهات

الذي

الذي وقع صاحبه في الفتنة والضلالة سواء ضيق على ذلك المذهب يقولون امنا خبر مبتدأ محذوف والحذف
خلاف الاصل وكما ابتلى من له ضرب جهل بالامعان في السير اي في طلب العلم المراد به بذل المجهود
والطاقة في طلب العلم ابتلى الراسخ في العلم بالتوقف اي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام
للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات ما الفائدة في انزال المتشابهات
فيجيب ان الفائدة هي الابتلاء وكما يبتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلى الراسخ
بكبح عنان فهمه عن التامل والطلب فان رياضة البليد بكثرة بالعدو ورياضة الجواد
بكبح العنان والمنع عن السير وهذا اعظمهما بلوى واعمهما جدوى اي هذا النوع من الابتلاء
اعظم النوعين بلوى والنوع الثاني هي الابتلاء اما ذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان
اعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك لطاعة الله ويفوضه اليه ويلقي نفسه مرجحة
العجز والهوان ويقال شيء غاية في علم الله ولا يبقى له في حظ الفساد الثم الا رسم وهذا
مسمى اقدام الطالبين وقد قيل الجهل عن درس الادراك ادراك مسئلة قيل الدليل
اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والتصريف وعدم الاشتراك والمجاز
والاضمار والنقل اي لا يكون منقولا من الموضوع له الى معنى اخر والتخصيص والتقديم او ردوا
لى منالها والسر والنجوى ظلموا ابقين والذين ظلموا السر والنجوى من قبيل الكلوفى
البراغيث والتاخير والناسخ والمعارض العقلي وهي ظنية اما الاوليات وهي نقل اللغة
والنحو والتصريف فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر واما العدميات وهي من قوله وعدم الاشتراك الخ
فلانه مبني على الاستقراء وهذا باطل لان ما قيل ان الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لان بعض

اللغات و النحو و التصريف بل هو حد التواتر كاللغات المشهورة في غاية الشهرة و رفع الفاعل و نصب
المفعول وان ضرب ماض و وزنه فعل ماض والمثال ذكر و كل تركيب مؤلف من هذه المشهورات
قطعي كقوله ان الله بكل شيء عليم ونحن لا ندعي قطعية جميع النقليات ومن ادعى لنا ان لا شيء من
التركيبات مفيد للقطع نعد لولا فوقه اكثر جميع المتواترات ككون بغداد فاعلم الاخفى السفسطة
و العناد و العقلاء لما يستعملون الكلام في خلاف الاصل عند عدم القرينة ايضا قد يعلم بالقرائن
القطعية ان الاصل هو المراد و الا يبطل فائدة التخاطب و قطعية التواتر اصلا و اعلم ان العلماء يطلقون
العلم القطعي على معنيين احدهما ما يقطع الاحتمال اصلا كالمحكم والمتواتر و الثاني ما يقطع الاحتمال الناشئ
عن دليل كالظاهر و النص و الخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين و الثانية علم الطمانينة

التقسيم الرابع في كيفية دلالة اللفظ على المعنى اي على الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر
عبارة ان سيق الكلام له و اشارة ان لم يسق و على لازمه المحتاج اليه اقتضاء و على الحكم
في شيء يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم في المنطوق لاجله دلالة واعلم ان مشائخنا لما قسموا
الدلالة على هذه الاربع وجب ان يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذي فهمت
من كلامهم ومن الامثلة التي اوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق
له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له او جزئه او لازمه المتاخر و اشارة النص دلالته على
احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة في اصطلاحهم ان
يكون ثابتا بالنظم ويكون سوق الكلام له و الحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم
و لا يكون سوق الكلام له و مرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لايجاب

سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب المعنى الاول
هو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد صار عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا
بالنظم و المعنى الثاني هو زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقير اسم للذي لا يملك
شيئا فكونهم بحيث لا يملكون ما خلفوا في دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيئا فيكون جزء الموضوع له
فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة و الاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع
ثابتا بالنظم واما ان اللازم المتاخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن سيق الكلام لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذي ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له
وفيه اشارة الى ان الاب ينفرد في الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة وكذا
في حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجي للموضوع له متاخر عنه ولما جعلوا اشارة
الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجي المتاخر ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة في الموضوع له
اشارة الى جزئه و المثال الثاني عبارة في الموضوع له اشارة الى لازمه وهو انفراد الاب بنفقة
الاولاد وايضا الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء الى اخره ذكر في الملتقى و اذا قالت المراة لزوجها
نكحت علي امراة طلقها فقال ارضاء لها كل امراة لي فهي طالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى
الموضوع له طلاق جميع نسائه و قد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن اي غير هذه
المراة فيكون عبارة في جزء الموضوع له و اشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وايضا الى
الجزء الاخر وهو طلاق هذه المراة وايضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر
و العدة و نحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربوا سيق للازمه المتاخر وهو التفرقة بينهما

فيكون عبارة فيه والاشارة الى الموضوع له او الى اجزائه او الى اللوازم الاخر وانما قيدنا باللازم المتاخر لانهم
سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم
المتاخر كالعلة على المعلول اقوى من دلالته على اللازم الغير المتاخر كالمعلول على العلة فان الاولى
مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص
المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول ففي مثبت لعلته التي هي اصل بالنسبة الى المعلول
فحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة
ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة والاشارة
والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم في شيء اي دلالة اللفظ على الحكم في شيء يوجد
فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجل ذلك المعنى فهي دلالة النص نحو ولا
تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب فالضرب شيء يوجد فيه الاذى الذي هو معنى يفهم
كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة في المنطوق وهو التافيف لاجله اي لاجل الضرر ومثل الاذى
ان المعنى ان كان عين الموضوع له او جزءه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة او اشارة ان سيق
الكلام له واشارة ان لم يسق فان كان لازمه المتقدم فاقتضاء فان لم يكن شيء من ذلك
فان وجد هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم في المنطوق لاجلها فدلالة نص
وان لم يوجد فلا دلالة اصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يعرف احد او فهم
البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة
الى كل من هو عالم بالوضع وبهذا القيد خرج القياس فان المعنى في القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة

فانه

فانه لا يعلمه الا المجتهد وهذا مما به اقدام التحقيق والتنقيح في هذا الموضع ولم يسبقني احد الى كشف الغطاء
عن وجه الدلالات ومن لم يصدقني فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتاخرين كقوله تعالى للفقراء
المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا في دار الحرب
وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى
الى ان النسب الى الاباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك فيقتضي كمال الاختصاص
الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت هذا
والى تفرده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد في هذه النسبة فكذا في حكمها والى ان اجر
الرضاع يستغني عن التقدير لان الله تعالى اوجب على الاب رزق امهات الاولاد من غير تقدير
فان اراد استيجار الوالدة للرضاع ولدها لم يجز ثابتا بالاشارة وان اراد استيجار غير الوالدة
فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة
الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هي الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية
الماخذ وقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به
وعند الشافعي لا يجوز الا بالتمليك كما في الكسوة لان الاطعام جعل الغير طاعما لا مالكا
والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهي كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا
كذلك في الكسوة اي لا يجوز الاصل في الكسوة الاباحة لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب
الا يصير العين كما هو ذا بتمليك العين لا الاعارة او هي مصدر على المنفعة على ان الاباحة في الطعام
ثم المقصود اي سلمنا ان الكسوة بالكسر مصدر لكن الاباحة في الطعام ثم ان يأكلوا على ملك

المبيح ثم المقصود من اعارة الثوب هي ان يلبسه على ملك المبيح فانه لا اثم بها المقصود من البيع
ولاية الاسترداد في اعارة الثوب ولا كذلك الرديف الطعام بعد الاكل واما دلالة النص ويسمى
فحوى الخطاب كقوله تعالى ولا تقل لهما اف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى
اي المعنى الذي يفهم منه ان التافيف حرام لاجله وهو الاذى موجود في الضرب بل اشد وكالكفارة
بالوقاع وجبت عليه اي على الرجل نصا وعليها اي على المرأة دلالة لان المعنى الذي يفهم في الوقاع
موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهو مشترك بينهما وكوجوب الكفارة عندنا في الاكل والشرب
بدلالة النص الوارد في الوقاع لان المعنى الذي يفهم في الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم
فانه الامساك عن المفطرات الثلث فيثبت الحكم فيهما بل اولى لان الصبر عنهما اشد والداعية
اكثر فبالحري ان يثبت الحكم فيهما وكوجوب الحد عندهما في اللواطة بدلالة نص ورد في الزنا لان
المعنى الذي يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء في محل محرم مشتهى وهذا موجود في اللواطة بل زائد
لانها في الحرمة وسفح الماء فوق الزنا اما في الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول ابدا واما
في سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد وفي الشهوة مثله لكنا نقول الزنا
اكمل في سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش
اي فراش الزوج لانه لا يثبت فيه اللعان ويثبت التفرقة بسببه ويشتبه النسب واما تضييع الماء
فقاصر اي ما قالاه من تضييع الماء في اللواطة فقاصر في الحرمة لانه قد يحل بالعزل والشهوة
فيه من الطرفين فيغلب وجوده اي وجود الزنا والترجيح بالحرمة غير نافع اي ترجيح اللواطة على الزنا
بالحرمة غير نافع في وجوب الحد لان الحرمة المجردة بدون هلاك المعنى اي الخصوصية بالزنا وهي هلاك البشر افساد

الفراش

الفراش والاشتباه النسب لا يوجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عم لا قود
الا بالسيف يحمل معنى احدهما ان القصاص لا يقام الا بالسيف والثاني ان لا قود الا بسبب القتل
بالسيف فان المعنى الذي يفهم موجبا حال عن الضمير يفهم للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس
متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك يقال سيف نهيك اي قاطع ومعناه قطع الحرمة
عما لا تحل وفي تاج المصادر حرمه كسى شكستن في الضرب بحيث لا يطيقه البدن وقال ابو
المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا او باطنا فانه يقع الجناية قصدا على النفس بحوالته لما به يحيى
فيكون اكمل وكوجوب الكفارة عند الشافعي رحمه في القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد
في الخطاء والمعقودة اوجب الشافعي رحمه الكفارة في القتل العمد بدلالة نص ورد في الخطاء وهو قوله
اي قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة في الغموس بدلالة نص ورد في المعقودة
وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الاية لانه لما اوجب في القتل الكفارة مع وجود
العذر فاولى ان يجب بدونه فاذا اوجب في المعقودة اذا كذب فاولى ان يجب في الغموس وهي
كاذبة في الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها جابرا لما ارتكب ولهذا تؤدى بالصوم
وفيها معنى العقوبة فانها جزاء ينزجر عن ارتكاب المحظور فيجب ان يكون سببها دائرا بين
الحظر والاباحة كقتل الخطاء والمعقودة فان اليمين مشروعة والكذب حرام فاما العمد
والغموس فكبيرة محضة وهي لا تلائم العبادة وهي تمحو الصغائر لا الكبائر قال الله تعالى ان
الحسنات يذهبن السيئات فان قيل فينبغي ان لا تجب في القتل بالمثقل لانه حرام محض [illegible]
على قوله ويجب ان يكون سببها دائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لا تجب فيه الكفارة

قلنا فيه شبهة الخطاء اي في القتل بالمثقل شبهة للخطاء فانه ليس بآلة القتل وهي اي الكفارة مما يحتاط
في اثباته فيجب بشبهة السبب السبب العمل للخطاء فان قيل فينبغي ان تجب فيما اذا قتل مستامنا
عمدا فان الشبهة ثابتة فيه اذ الحل ثابت على قوله فيه شبهة للخطاء فان من قتل المستامن فيه شبهة للخطاء
بسبب الحل فان المستامن كافر حربي فظنه محلا ليباح قتله كما اذا قتل مسلما ظنه صيدا او حربيا
واذا كان فيه شبهة للخطا ينبغي ان تجب فيه الكفارة كما في القتل بالمثقل تجب الكفارة بشبهة للخطاء قلنا
الشبهة في محل الفعل فاعتبرت في القود فانه يقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس واما الفعل
فعمد خالص والكفارة جزاء الفعل وفي المثقل الشبهة في الفعل فاوجبت الكفارة واسقطت القصاص
فانه جزاء الفعل ايضا من وجه يعني شبهة للخطاء في قتل المستامن انما هي في محل الفعل لا في الفعل
فان قتل المستامن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحل والقصاص جزاء
المحل من وجه فاعتبرت الشبهة فيه حتى لا يجب القصاص بقتل المستامن ولم يعتبر هذه الشبهة فيما هو
جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة فلم تجب الكفارة في قتل المستامن اما القتل بالمثقل ففيه شبهة
للخطاء فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الكفارة حتى اوجب الكفارة
فيه وكذا اعتبرت فيما هو جزاء الفعل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه وينبغي ان يعلم
ان الشبهة مما يثبت الكفارة ويسقط القصاص وانما قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل
ومن وجه اخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى ان النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل
على هذا واما الثاني فلانه شرع لكونه اجتراء على هدم بنيان الرب والزواجر كالحدود والكفارات
انما هي اجزية الافعال ووجوب القصاص على الجماعة بالواحد يدل على كونه جزاء الفعل والثابت بدلالة

النفس

فوق

النص كالثابت بالعبارة والاشارة في الاعتبار عند التعارض ويقدم على القياس لان المعنى في القياس مدرك رايا
لا لغة بخلاف الدلالة فيثبت بها ما يندرئ بالشبهات في لا يثبت بالقياس اي ما يندرئ بالشبهات
كالحدود والقصاص قال رحمه الله والحدود تندرئ بالشبهات واعلم ان في بعض المسائل المذكورة في المتن
كلاما في انها ثابتة بدلالة النص ام بالقياس فعليك بالتامل فيها واما المقتضى فنحو اعتق عبدك عني
بالف يقتضي البيع ضرورة صحة العتق فصار كانه قال بع عبدك عني بالف وكن وكيلي
بالاعتاق فيثبت اي البيع بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه اي لا يجب ان يثبت
جميع شرائطه بل يثبت من الاركان والشرائط ما لا يحتمل السقوط اصلا لكن ما يحتمل سقوطه في الجملة
لا يثبت فقال ابو يوسف رحمه الله في هذا النوع مما تراه لا يثبت شروطه لو قال اعتق عبدك عني بغير شيء
انه يصح عن الامر ويسقط الهبة عن القبض وهو شرط كما يسقط البيع عنه عن القبول وهو ركن
قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله اي القبول باللسان في البيع فيحتمل السقوط
كما في التعاطي لا القبض اي في الهبة لا عموم للمقتضي اي ان كان المعنى المقتضي معنى تحته افراد
لا يجب ان يثبت جميع افراده لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لا يقبل التخصيص
في قوله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وايضا لا تخصيص الا في اللفظ فان قيل يقدر اكلا
وهو مصدر ثابت لغة ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لا بطريق دلالة تضمنه فالثابت
لغة على قسمين حقيقي منطوق كالمصدر ومجازي محذوف نحو واسئل القرية فيصح قوله لا آكل اكلا
ونية التخصيص في لا آكل اكلا صحيحة بالاتفاق قلنا المصدر الثابت لغة هو الدال على الماهية
لا على الافراد بخلاف قوله لا آكل اكلا فان اكلا نكرة في موضع النفي وهي عامة فيجوز تخصيصها
بالنية

لان النكرة اذا وقعت في سياق النفي يجوز فيه التخصيص

فان قيل اذا لم يكن لا اكل عاما ينبغي ان لا يحنث بكل اكل قلنا انما يحنث لانه متدرج في ماهية الاكل فان قوله
لا اكل معناه لا يوجد منه ماهية الاكل وعدم وجود ماهية الاكل موقوف على ان لا يوجد منه فرد من افراد الاكل
اصلا فالدلالة على هذا المعنى بطريق الاقتضاء لا لان اللفظ يدل على جميع الافراد اي بطريق المنطوق
فان قيل ان قال لا اساكن فلانا ونوى في بيت واحد يصح نيته والبيت ثابت اقتضاء قلنا انما يصح
نيته لان المساكنة نوعان قاصرة وهي ان يكونا في دار واحدة والكاملة وهي منتهى المساكنة
الكاملة وهي ان يسكنا في بيت واحد فنية البيت الواحد لا يكون من باب عموم المقتضى بل من باب نية
احد محتملي اللفظ المشترك او نية احد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا الفصل وقد غيرت هنا عبارة
المتن بالتقديم والتاخير هكذا ونوى الكامل ولذلك قلنا في انت طالق وطلقتك فنوى الثلث
ان نيته باطلة لان المصدر الذي يثبت من المتكلم انشاء امر شرعي لا لغوي فيكون ثابتا اقتضاء
بخلاف طلقي نفسك فانه يصح نية الثلث لان معناه افعلي فعل الطلاق فثبوت المصدر في المستقبل
بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر اسماء الاجناس على ما يأتي فان قيل البينونة في انت باين امر شرعي
ايضا فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث قلنا نعم لكن البينونة على نوعين فيصح نية احدهما ولا كذلك الطلاق
فانه لا اختلاف فيه الا بالعدد وما يحصل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخلاف المقتضى
نحو واسئل القرية اي اهلها فاثبات الاهل يغير الكلام بنقل النسبة من القرية اليه فالمنطوق
صفته هو الاهل فيكون ثابتا فيكون كالملفوظ فيجري فيه العموم والتخصيص قوله ولذلك اي لما ذكرنا ان المقتضى
لا عموم له اصلا لا يصح نية الثلث في انت طالق وطلقتك فان دلالة انت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء
لا بطريق اللغة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لكنه لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء

من المتكلم بهذا اللفظ وانما هو امر شرعي لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذي يثبت من المتكلم بطريق
الانشاء كيف يكون ثابتا اقتضاء لان المقتضى في اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان
الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متاخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلث قلنا عنه جوابان
احدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع اسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية
ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع في جميع اوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء الفاظا
تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال انت طالق وهو
في اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح
هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا
اقتضاء لا يصح فيه نية الثلث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما يصح بطريق المجاز من حيث
ان الثلث واحد اعتباري ولا يصح نية المجاز الا في اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله انت طالق
يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذي هو صفة الرجل اقتضاء فالذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث لانه غير متعدد في ذاته وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
تعدده يتعدد الاثر اي الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل
فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور في الهداية والجواب الاول يشمل
انت طالق وطلقتك والثاني مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا وانت الطلاق فانه
يصح فيهما نية الثلث ووجهه على هذا الجواب الثاني مشكل لان الجواب الثاني هو ان الطلاق الذي
هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلث وفي انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا صفة المرأة

فينبغي ان لا يصح فيه نية الثلث فنقول اذا نوى الثلث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدرا
لفعل محذوف وتقديره انت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله انت الطلاق اذا نوى
الثلث فمعناه انت ذات وقع عليك التطليقات الثلث واما على الجواب الاول فلا يرد هذا
الاشكال اصلا لانا نقول ان الطلاق الذى هو صفة المراة لا يصح فيه نية الثلث بل نقول ذلك
والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلث وان كان صفة للمراة وقوله كساير اسماء الاجناس اى
اذا كان ملفوظا لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى او
الاعتبارى كساير اسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل تدل على الواحد
اما حقيقة او اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار
اى الطلاق اسم فرد يساوى الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى اى المجموع
من حيث هو المجموع او الجمع فى الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا
اشكال على بطلان نية الثلث فى انت طالق وتقديره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم
انشاء امر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم
بقوله انت بائن امر شرعى ايضا فينبغى ان لا يصح فيه نية الثلث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب
عن هذا الاشكال وتوجيهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث
هى البينونة مشتركة بين الخفيفة التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلث اى هى
جنس بالنسبة اليهما ونية احد المحتملين صحيحة فى المعنى وكذلك نية احد النوعين لانه لا بد ان يثبت
احدهما فلا يمكن اجتماعهما معا فلا بد ان ينوى احدهما لكن لا يصح فيه نية ثلاث عين فيه لا عموم للمقتضى فلا

دلالة على الافراد اصلا لان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما يرتفع به
الضرورة وهو الاقل المتيقن وكذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع
لا يكون الا متنافية فلا بد ان يصح نية احد النوعين وايضا لا يصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلث تطليقات
فى انت طالق طلاقا قبانا على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق على الاصل
من افراده لا تختلف النوع بل تختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما
يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه اصلا وهذه وتمام تحقيق ذلك اى بالمقتضى هو المذكور اعلم
انه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون
احدهما حكم الآخر ويغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم ان المحذوف يصير قسما خامسا
بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فى هذا التوهم باطل
لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف
لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف
دال على معناه باحد من الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ
على المعنى اما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى

فصل

اعلم ان بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو ان يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت
فى المنطوق ويشترط اى يشترط مفهوم المخالفة عند القائلين به ان لا يظهر اولويته اى اولوية
المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق ولا مساواته اياه اى مساواة المسكوت عنه
المنطوق فى الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر اولوية المسكوت عنه او مساواته يثبت الحكم فى المسكوت عنه

يدل انه نص في المنطوق او يشير اليه ولا اخرج الى المنطوق مخرج العادة ظهور ربائبكم اللاتي في
حجوركم ... الربائب على ازواج الامهات في صغرهن يكون في حجورهم فلو لم يوجد هذا
الوصف لا يحل بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج
العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فهو لا يدل على نفي الحكم عما عداه ولا لكونه اي المنطوق
... او حادثة كما اذا سئل عن وجوب الزكوة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السوال
او بناء على وقوع حادثة ان في الابل السائمة زكوة ووصفها بالسوم هنا لا يدل على عدم
وجوب الزكوة عند عدم السوم او علم المتكلم بالجر عطف على قوله لسوال بان السامع ... مع الجهل
بهذا الحكم المخصوص كما اذا علم ان السامع لا يعلم وجوب الزكوة في الابل السائمة فقال بناء
على هذا ان في الابل السائمة زكوة لا يدل ايضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذا انتفى
شرائط مفهوم المخالفة متفرع على اقسامه فقال منها اي من مفهوم المخالفة مفهوم اللقب وهي
ان تخصيص الشيء باسمه سواء كان اسم جنس او اسم علم يدل على نفي الحكم عما عداه اي عما عدا ذلك
الشيء عند البعض لان الانصار فهموا من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم الماء من الماء اي الغسل
من المني عدم وجوب الغسل بالاكسال وهو الجماع بغير الانزال وعندنا لا يدل والا لزم
الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود وامثالهما اي ان دل على نفي الحكم عما
عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم منه ان لا يكون غير محمد رسولا وهو كفر ويلزم
الكذب في زيد موجود لانه يلزم منه ان لا يكون غير زيد موجودا او لاجماع العلماء على جواز التعليل فان
الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لا يدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس

سواء اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لا دلالة للحكم في الاصل على عدم الحكم المخالف فيما عداه
وانما فهموا ذلك اي عدم وجوب الغسل بالاكسال من اللام وهي للاستغراق غير ان الماء انما يثبت
من عيانا وتارة دلالة جواب اشكال وهو ان يقال المني فلم ان اللام للاستغراق كان معناه
ان جميع افراد الغسل في صورة وجوب المني فلا يجب لا الاغتسال للختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان
الغسل لا يجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال امر خفي فيدور الحكم
مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما يدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر ومنه
اي من مفهوم المخالفة مفهوم الصفة وهي ان تخصيص الشيء بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه
عند الشافعي او نقول تخصيص الشيء مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف اي هو
الراجع الى تخصيص الشيء وقوله عما عداه اي عما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم من ذلك الشيء
بدون الوصف كقوله من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عدم
عدم حل نكاح الفتيات اي الاماء الغير المؤمنات للعرف فان في قوله الانسان الطويل
لا يطير يتبادر الفهم الى ما ذكرنا ولهذا استقبحه العقلاء والاستقباح ليس لاجل نسبة
عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه
العقلاء فعلم ان الاستقباح لاجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير والتكثير القائل ولانه
لو لم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح لانه لو لم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان
الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لان المقدر عدم
عدم المرجحات الاخر كما مر في مخرج العادة ولان اخل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل
السائمة زكوة

فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة
ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال
او حادثة او علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة في هذه
الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاورد ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات نحو الجسم الطويل
العريض العميق متحيز فان شيئا من هذه الاشياء لا يوجد ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه
لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم
لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم اشار ع الى ان علة التخصيص هذا الوصف او المدح
او الذم فانه قد يوصف الشيء بالمدح والذم او بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة
غير متحققة نحو قوله المدح عطف على قوله نحو الجسم اي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو
المدح او الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء اخر غير ما ذكروا وللتاكيد نحو
امس الدابر لا يعود او غيره اي غير التاكيد نحو وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فلم
يلزم بان كل الموجبات منتفية الا نفي الحكم عما عداه فقوله وما من دابة في الارض وصف الدابة بكونها
في الارض لا لاجل نفي الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا في الارض مع انه لم يوجد شيء من
موجبات التخصيص المذكورة اقد ذكر في المفتاح انه انما وصفها بكونها في الارض ليعلم ان المراد
ليس دابة بخصوصها بل المراد كل ما يدب في الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء
كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفي الحكم عما عداه وما ذكروا
من استقراء العقلاء فلانهم لم يجدوا في هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة اصلا لكن المثال

فاذا لم يوجد هذه الامور الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه

بدون هذا الوصف

الواحد

٦١

الواحد لا يفيد الحكم الكلي على انه كثيرا ما نكون في كتابته تعالى وكلام رسوله ع والعلماء الف فوائد
تعجز عن دركها افهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فيجب المنع لان المرجح لا ينحصر
فيما ذكروه لان اقصى درجاته اي الوصف ان يكون علة وهي لا يدل على ما ذكروا لان الحكم يثبت بعلل
شتى جواب على قوله والاصل هذا الكلام وانا نقول ايضا بعدم الحكم اي عند عدم الوصف لكن بناء
على عدم العلة فيكون عدم الحكم عدما اصليا لا حكما شرعيا لا انه علة لعدمه اي لا بناء على ان الوصف
علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم
الثبوتي فيما عدا الوصف عندنا كقوله صلى الله عليه وسلم ليس في العلوفة زكوة فانه لا يلزم منه ان الابل
اذا لم تكن علوفة كان فيها زكوة عندنا لان الحكم الثبوتي لا بد ان يثبت بما هو علة العدم الاصلي وعنده
يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتي وايضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما في قوله تعالى
فتحرير رقبة مؤمنة هل يصح تعديته عدم جواز الكافر في كفارة القتل الى كفارة اليمين وقد مر
في فصل المطلق والمقيد ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات فهذا لا يوجب تحريم نكاح الامة
الكتابية عندنا خلافا له مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة فان العادة ان لا ينكح المؤمن
الا مؤمنة ثم اورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عما
عداه احداهما مسئلة الدعوة والشهادة فقال ولا يلزم علينا امة ولدت ثلثة في بطون مختلفة
فقال المولى الاكبر مني فانه نفي الاخرين لان هذا ليس للتخصيص هذا دليل على قوله ولا يلزم
والمعنى ان كونه نفيا للاخرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عما عداه بل لان الكلام
في موضع الحاجة بيان فانه يحتاج الى البيان اي الى الدعوة لو كان الولد منه فلما سكت عن الدعوة

يكون بيانا بانه ليس منه وايضا انما انتفى نسب الاخرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم يوجد
لا لانه نفى نسبهما وانما قال في بطون مختلفة اذ لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد
دعوة للجميع لا يقال لا حاجة الى البيان فانها صارت ام الولد لما ولدت فنسب الاخرين
بلا دعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخرين اما ههنا فلان
دعوة الاكبر في مسئلتنا متاخرة عن ولادة الاخرين فلا يكونان الاخران ولدي ام الولد
بل هما ولدا الامة فيحتاج لثبوت نسبهما الى الدعوة ولا يلزم اذا قال الشهود لا نعلم له
وارثا في ارض كذا انه لا يقبل الشهادة عندهما فهذا اى عدم قبول الشهادة عندهما بناء
على ان التخصيص دال على ما قلنا اى على نفي الحكم عما عداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود
يعلمون له وارثا في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لا يقبل شهادتهم لان الشاهد
دليل على قولهم فلا يلزم لما ذكر ما لا حاجة اليه ... وبها يرد الشهادة ونحن لا ننفي
الشبهة فيما نحن فيه اى في التخصيص بالوصف اى لا ننفي كون شبهة في نفي الحكم عما عداه و
الشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولا حاجة الى الدلالة وقال ابو حنيفة رحمه هذا اى السكوت
من غير الارض المذكور سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب وههنا اى ذكر المكان
المذكور يحمل الاحتراز عن المجازفة فانهم ربما كانوا متخصصين عن احوال تلك الارض فارادوا
بنفي علمهم بالوارث في ارض كذا نفي ... فيها لانه لو كان موصوفا فيها لكانوا عالمين به اما
ساير الارض فلا معرفة لهم باحوال ... فخصوا عدم الوارث بالارض المذكور دون ساير
الاراض احترازا عن المجازفة ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه لان الشرط

فان

فان الشرط ما ينتفي الحكم عند انتفائه وعندنا العدم لا يثبت به اى بالتعليق بل يبقى الحكم على العدم
الاصلي لا يكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما اصليا بعين ما ذكرنا في التخصيص بالوصف
وما ذكرنا من ثمرة الخلاف في ... يظهر ههنا ايضا لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشيء
ولا يترتب عليه كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو ما يترتب عليه الحكم ولا يتوقف والشرط بالمعنى الاول
يوجب ما ذكره لا بالمعنى الثاني اى ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء
شرط لصحة الصلوة فانه ينتفي صحة الصلوة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط
عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لا شك ان عدم صحة الصلوة عند عدم الوضوء
عدم اصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلوة واما الشرط بالمعنى
الثاني فانه لا دلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن ان يوجد بدون الشرط
كقوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء الدخول يمكن ان يوقع الطلاق بسبب اخر فقوله
ومن لم يستطع منكم طولا الاية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده والجواز عندنا
قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم
من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة
على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم من الاية مخصصا
لقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا
لتلك الاية فيثبت الجواز بتلك الاية وهذا بناء اى هذا الخلاف مبني على ان الشافعي اعتبر المعلق بالشرط
بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قبله اى الحكم بتقدير معين واعدمه

اى الحكم على غيره فيكون له اى للتعليق تاثير فى العدم اى عدم الحكم ونحن نعتبره معه اى نعتبر المشروط
مع الشرط فان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط
مثل انت طالق اى المشروط وهو انت طالق فى قولنا انت طالق ان دخلت الدار
اذا اخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة انت فى انت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء
كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم فعلى هذا اى على هذا الاصل وهو انه
اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق اخر الحكم الى زمان وجود الشرط على ما ذكرنا
ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين دل على عدم
الحكم على غيره من التقادير فصار انت طالق سببا للحكم ويكون تاثير التعليق فى تاخير الحكم
لا فى منع السببية فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك حتى لا يصح تعليقهما ان المعلق انعقد
سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعى
فاذا علق الطلاق او العتاق بالملك والملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق
وجوز تعجيل النذر المعلق فان التعجيل بعد وجود السبب قبل وجوب الاداء صحيح بالاتفاق كتعجيل
الزكوة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب فالنذر المعلق انعقد سببا عنده فيجوز التعجيل
وكفارة اليمين اذا كانت مالية فان الشافعى رحمه جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث
فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب
وانما يتاخر وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث لان المالى يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما فى الثمن

بان يثبت المال فى الذمة مع انه لا يجب اداؤه خلاف البدنى ففى الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت
يحتمل الفصل كما فى الثمن فان نفس الوجوب بالشرى ووجوب الاداء بالمطالبة واما فى البدنية فلا يستقل
احدهما عن الاخر ففى المالى لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب افاد صحة الاداء وفى البدنى لما لم يثبت لا يصح
الاداء ولما قوله فلا يستقل احدهما عن الاخر ففى فصل الامر بان ان فى العبادة البدنية يستقل نفس
الوجوب عن وجوب الاداء وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم
وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا
للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة انت فى قولنا انت طالق فلا ينعقد سببا للحكم بل انما يصير
سببا عند وجود الشرط فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة على اليمين انعقدت للبر فكيف
تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث فما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة
فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر
والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لا يجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند الشرط ففى باب
النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت
للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هو شرط لها والحنث سبب
والفرق بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى وانما المقصود هو
الاداء فيصير كالبدنية ويتبع الفرق اى على مذهبنا بين الشرط وبين الاجل الشرط للخيار فان
كلا منهما دخل على الحكم لكن الاجل فظاهر فانه داخل على الثمن لا على البيع واما خيار الشرط فلان
البيع لا يحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب تقليل من دخوله عليهما

فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر اى الشرط والبيع لا يحتمله لانه يصير بالشرط قمارا في خيار
شرع مع المنافي وان كانا داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم جميعا ادخاله على الحكم فقط الكل
من دخله عليهما واما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل ان يدخل التعليق في السبب
كيلا يتخلف الحكم عن السبب الا ما تعذر دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع والله اعلم بالصواب

الباب الثاني في افادته الحكم الشرعي

اى افادة اللفظ الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة
ونحوهما اللفظ المفيد اما خبر ان احتمل الصدق والكذب من حيث هو اى مع قطع النظر عن
العوارض ككونه خبر مخبر صادق او انشاء ان لم يحتمل واخبار الشرع كقوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن آكد اى من الانشاء لانه ادل على الوجود اعلم ان اخبار الشرع يراد به
الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان الطلب ان لم يوجد في الاخبار يلزم كذب الشارع
والمامور به ان لم يوجد في الامر لا يلزم ذلك فان اريد المبالغة في وجود المامور به عدل الى لفظ
الاخبار مجازا واما الانشاء فالمعتبر من اقسامه هنا الامر والنهي فالامر قول القائل
استعلاء افعل والنهي قوله استعلاء لا تفعل الامر حقيقة في هذا القول اتفاقا مجاز في الفعل
عند الجمهور وعند البعض حقيقة فما يدل على انه اى على ان الامر للايجاب يدل على ايجاب فعل
الرسول عم لان فعله امر حقيقة وكل امر للايجاب احتجوا على الاصل وهو ان الامر حقيقة في الفعل
بقوله تعالى وما امر فرعون برشيد اى فعله وعلى الفرع اعني ان فعله عم للايجاب بقوله عم
صلوا كما رأيتموني اصلي قلنا ليس حقيقة في الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذا فعل لم يقل
افعل يصح نفيه اى نفي الامر اى يصح لغة وعرفا ان يقال انه لم يامر ومن هذا الدليل ظهر ان الامر الذي هو

٦٤

مصدر ليس حقيقة في الفعل الذي هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذي هو اسم ليس حقيقة فيه ان
وتسميته امرا مجاز اذ الفعل يحتمل ان يسمى امرا حقيقة ان في الفعل لكن الدليل يدل على ان الفعل ليس للايجاب
لا الفعل اى الدلايل التي تدل على ان الامر للايجاب يدل على ان الامر القولي للايجاب لا الفعلي
فان تلك الدلايل غير واردة فيه فليحذر الذين يخالفون عن امره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حمله على الفعل
وسياقه واما قوله فليحذر الذين يخالفون عن امره فالضمير في امره ان كان راجعا الى الله لا يمكن
حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك
لا يراد به اكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على ان الفعل غير مراد بل هو
يحتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل حتى في محل المنع فصح ما قلنا ان الدليل الدال
على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الافعال للايجاب واللفظ كاف في الامر وقوله
كاف للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل والايجاب فعله عم يستفاد من قوله
صلوا على انه عم انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع انه فعل وموجبه التوقف
عند ابن شريح حتى يتبين المراد انه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر ا الايجاب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة ب الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ج التاديب كقوله عم كل مما يليك د الارشاد
كقوله تعالى واستشهدوا ه التهديد نحو اعملوا ما شئتم و الامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ز الاكرام
نحو ادخلوها ح التعجيز نحو فأتوا بسورة ط التسخير نحو كونوا قردة ي الاهانة نحو ذق انك
انت العزيز الكريم يا التسوية نحو اصبروا او لا تصبروا يب الدعاء نحو اللهم اغفر لي يج التمني نحو الا
ايها الليل الطويل الا انجلي يد الاحتقار نحو القوا ما انتم ملقون يه التكوين نحو كن فيكون

فقلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان وهي التحريم كقوله تعالى ولا تأكلوا الربوا والكراهة
كالنهي عن الصلوة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو لا تمسح بيمينك والتحقير نحو لا تمدن عينيك وبيان
العاقبة ولا تعتقد والارشاد نحو لا تسألوا عن اشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب
الكراسي والمشي في نعل واحد الى ان النهي امر بالانتهاء اعطف على قوله لاستعماله في معان فلا
يبقى الفرق بين قوله افعل ولا تفعل لان صيغة موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك
ثابت بديهة وهذا الاحتمال يبطل الحقائق لانه يمكن ان يراد به حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه
الاحتمالات لجوزان لا يكون زيد بن ابيه لجواز ان انعدم الشخص الاول وخلق مثله شخص آخر وهو
عين من جهات الشبه فطائفة النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ ما من
لفظ الا وله احتمال قريب او بعيد من نسخ او خصوص او اشتراك او مجاز فان اعتبر مثل هذا الا
حتمالات مع عدم القرينة بطل دلالات الالفاظ على المعاني الموضوعة لها وايضا لم يدع انه
محكم عند العامة موجبه احد الاشياء اي الخلاف في الاصل وهو الاباحة عند البعض اذ هي
الادنى والندب عند بعضهم اذ لا بد من ترجيح جانب الوجود وادناه الندب والوجوب عند اكثر
لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم يفهم
من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة او العذاب بمخالفة الامر ولولا ذلك لخوف لقبح التحذير
فيكون المأمور واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة او العذاب ان يكون لهم الخيرة
قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة والقضاء
والله اعلم بمعنى الحكم وامرا مصدر من غير لفظه او حال او تمييز والمعنى ان يكون القضاء بما هو المراد من قوله

فعصيت اي تركت موجب امري لان عطف على قوله تعالى ان المراد بالحكم والمراد من الامر
القول لا الفعل لانه ان اريد الفعل فاما ان يراد فعل القاضي او فعل المقضي عليه والاول لا يليق
لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفي الخيرة وان اريد فعل المقضي عليه فالمراد اذا حكم بامر فالامر
عدم تعلق البال وايضا يكون المقضي او الحكم بفعل لا يكون لهم الخيرة فالحكم بفعل مطلقا لا يوجب
نفي الخيرة اذ يمكن ان يكون الحكم باباحة فعل او ندبه وان اوجب ذلك فهو المدعى فعلم ان
المراد من الامر ما ذكرنا لا الفعل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك فالزم على تركه بموجب الوجوب
انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وصلية قضيته انه مجاز عن سرعة الايجاد وذهب
الشيخ الامام ابو منصور الماتريدي الى انه مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول
وذهب فخر الاسلام الى ان حقيقة الكلام مرادة بان اجرى الله سنته في تكوين الاشياء ان
ان يكونه بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسي المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين
يكون المقصود احدا من هذا الامر اما على مذهب الشيخ فظاهر واما على الاول فانه جعل الامر
قرينة للايجاد وتمثيل سرعة الايجاد بالكلام بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا ان
الوجوب مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل فيكون الوجوب مرادا بهذا الامر اي اراد الله انه كلما وجد
الامر يوجد المأمور به فكذا في كل امر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صلوا اي
كن فاعلا للصلوة وزكوا اي كن فاعلا للزكوة فثبت ان كل امر فانه امر بالكون فيجب ان يكون ذلك
الفعل الا ان صلوا اي كون الوجوب مرادا من كل امر بعدم الاختيار فلم يثبت الوجود وثبت الوجوب
لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص كقوله تعالى افعصيت امري وقوله واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون

والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلبه بهذه اللفظة مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب
كما في وابتغوا من فضل الله اي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا وقلنا يثبت ذلك
بالقرينة اي الندب والاباحة ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما امر بهما لحق
العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على وجه يسلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم مسئلة واذا
اريد به الاباحة او الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل
على البعض لان الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب
فاذا اريد به الاباحة او الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لانه اريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام
في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة فقد اختار
فخر الاسلام رحمه هذا وتاويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ اريد به معنى خارج عن الموضوع له لما
اذا اريد بجزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا
الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قائم
لا مغاير اما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ اريد به غير ما وضع له سواء كان جزؤه
او معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام لكن تخيل غير الموضوع له على المعنى
الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف في تقسيم
الغيرين في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الوجوب على الاباحة
او الندب أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء ام بطريق الاستعارة ومع الاستعارة
ان يكون علاقة المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الاسد والانسان

السابع

الشجاع والاصح انه ليس اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان
معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن مع قولنا
ان الامر للاباحة معناه ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل
على كلا جزئيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك اصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان
هذا الامر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل
لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء
وهذا معنى قوله لان الامر دل على جواز الفعل الذي هو جزء وضما لا على جواز الترك الذي
به المباينة لكن يثبت نفيا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء اخر للوجوب وهذا الذي يقع
ما في الخاطر هذا اذا استعمل واريد به الاباحة او الندب اما اذا استعمل اللفظ في الوجوب
لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى بقي الندب او الاباحة عند الشافعي فلا يكون مجازا
لان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل في غير ما وضع له ولم يوجد اي هذا
الخلاف الذي ذكرنا وهو ان دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء
ام بطريق الاستعارة انما يكون في كل اذا استعمل الامر واريد به الندب او الاباحة اما اذا
استعمل الامر واريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب وبقي الندب او الاباحة على مذهب الشافعي
فالامر هل يكون مجازا ام لا فقوله لا يكون مجازا لان المجاز لفظ اريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه اريد
بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا يكون مجازا فانك اذا اطلقت الانسان
واردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على الكل وعلى كل واحد من الاجزاء والاجزاء هنا بل انما يكون مجازا

اذا اطلق الانسان واريد به الحيوان فقط او الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعي لانه على
مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا يبقى الاباحة الا بدليل وعنده يثبت في ضمن الوجوب كما ان قطع الثوب كان واجبا
بالامر اذا اصابه نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا **فصل**
الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب
اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل في الحج العامنا هذا ام للابد سال الاقرع ابن حابس في الحج
العامنا هذا ام للابد فيهم ان الامر يوجب التكرار قلنا اعتبر بسائر العبادات
وعند الشافعي يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة في موضع الاثبات فتخص على احتمال العموم
وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط او مخصوصا بوصف كقوله تعالى
وان كنتم جنبا فاطهروا واقم الصلوة لدلوك الشمس قلنا ليدوم لتجدد السبب لا بمطلق
الامر وعند علمائنا لا يحتملها اصلا لان المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقي
وهو المتيقن او مجموع الافراد لانه واحد من حيث المجموع ولذا يحتمل الا ان يثبت الا بالنية
لا على العدد المحض اي لا يقع على العدد المحض ففي طلق نفسك يوجب الثلث على الاهل
ويحتمل الاثنين والثلث عند الشافعي وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلث لا الاثنين
لان الثلث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لان الاثنين
عدد محض لا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا معنى المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف
ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاورد
معنى المسئلة وهي ان دخلت الدار فطلقي نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغي ان يثبت التكرار وانما

قلت

قلت ينبغي لانه لا رواية عن هولاء في هذه المسئلة لكن بناء على اصلهم وهو انه يوجب التكرار
اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم ففي ان دخلت الدار فطلقي نفسك ينبغي
ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا وقوله تعالى فاقطعوا ايديهما لا يراد به كل الايدي
اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على التكرار **فصل** الاتيان بالمامور به نوعان
اداء اي تسليم عين الثابت بالامر وقضاء اي تسليم مثل الواجب به وقلنا في
الاول الثابت ليشمل النفل ويطلق كل منهما على الاخر مجازا والقضاء يجب بسبب جديد
عند البعض لان القربة عرفت في وقتها فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له مثل الا بنص
وعند عامة اصحابنا يجب بما وجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من
عنده تصرفه الما عليه فما فات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان
عامدا لقوله تعالى فعدة من ايام اخر وقوله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة الخبر قال الله تعالى
فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وقال عم من نام عن صلوة او نسيها
فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل علماؤنا بالاية والحديث على ان شرف الوقت
غير مضمون اصلا اذا لم يكن عامدا في الترك واذا ثبت في الصوم والصلوة وهو معقول ثبت
في غيرهما كالمنذور والاعتكاف قياسا وما ذكر ثاني النص لاعلام ان ما وجب بالسبب
السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا الايجاب ابتداء جواب
اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من ايام اخر فيكون ايجابا بسبب
جديد لا بالسبب الذي وجب الاداء فقال في جوابه ما ذكر ثاني النص لاعلام الى اخره القضاء

لا يرد قضاء الاعتكاف المنذورات فيما سال ان العباس مظهر لا مثبت فان قيل فعلى هذا الاصل
وهو ان القضاء يجب بما وجب الاداء فقضاء الاعتكاف المنذور في رمضان ينبغي ان لا يجوز في رمضان
اخر لان القضاء انما يجب بما وجب الاداء والاداء قد اوجبه النذر والنذر بالاعتكاف في رمضان
لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء في رمضان اخر قلنا القضاء هنا يجب بما وجب
الاداء اي النذر ولم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه اي الصوم المخصوص بالاعتكاف
سقط في رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات اي عارض شرف الوقت
بحيث لا يمكن ادراكه الا بوقت جديد يستوي فيه الحيوة والموت وهو من شوال الى رمضان
اخر عاد الى الاصل موجبا الصوم مقصودا اي الصوم مخصوص بالاعتكاف فيجب القضاء
مع سقوط شرف الوقت احوط اي وجوبه مع شرف الوقت او سقوطه بوجوب صوما مقصودا وفضيلة
الصوم المقصود احوط اي فضيلة شرف الوقت هذا مراد فخر الاسلام بقوله ان هذا احوط
الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط في قوله فيسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل
ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الاخر وهو ان يجب
القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان في
سقوط شرف الوقت ترك وجوب الاحتياط فيجيب بان هذا احوط من وجوب رعاية شرف الوقت
والدليل على الاحوطية ما قال الان ما ثبت بشرف الوقت الى اخره معناه ان شرف الوقت
اوجب زيادة واوجب نقصانا فالزيادة هي افضلية صوم رمضان على صيام ساير الايام
والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما فات رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا

من امكان الموت قبل رمضان اخر فينبغي ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة
ايضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما
يحتاط في اثباته فسقوط النقصان اولى من سقوط الزيادة وايضا سقوط الزيادة بشرف الوقت
انما يثبت لخوف الموت وسقوط النقصان ايضا عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت لخوف
الموت والنذر بالاعتكاف ايضا فاذا سقط الزيادة المذكورة سقط النقصان
المذكور ايضا بالطريق الاولى وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم
ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة
الصوم المقصود احوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت لان فضيلة شرف الوقت
فضيلة يتعلق بفوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات
مباحث اصول الامام فخر الاسلام وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت
لكن لا يخفى على ذوي الالباب والممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على
الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموا والحمد لله ملهم الصواب والاداء اما كامل
وهو ان يؤدى بالوصف الذي شرع كالجماعة او قاصر ان لم يكن به كصلوة [illegible] المسبوق
منفردا او شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت قضاء لانه يعد ما انعقد
له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله في الوقت ثم سبقه
الحدث ثم اقام اما بدخول مصره لتوضئه او بنية الاقامة في غير مصره وقد فرغ امامه
يصلي ركعتين باعتبار انه قضاء والقضاء لا يتغير اصلا لا بالاقامة ولا بالسفر وان لم يفرغ

اي لاجله صورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر في الوقت ثم سبق الحدث المقتدي فذهب
و دخل مصره للوضوء او نوى الاقامة و الامام لم يفرغ يتم اربعا لان الاقامة اعترضت
في الاداء فصار فرضه اربعا او كان هذا المسافر مسبوقا اي كان المسافر الذي
اقتدى بمسافر في صلوة الظهر في الوقت مسبوقا اي اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما
تم صلوة الامام نوى المقتدي الاقامة فانه يتم اربعا لان نية الاقامة اعترضت
على قدر ما يقضي وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم اداءه
بعد مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم اداءه مع الامام اما اللاحق فانه
التزم اداء جميع الصلوة مع الامام فيكون في المقدار الذي سبقه الحدث لم يؤد مع الامام
قاضيا او تكلم اي تكلم اللاحق بعد فراغ الامام او قبله ونوى الاقامة يتم اربعا
لانه اداء متغير بالاقامة [illegible] الاستيناف فاداء الاستيناف يكون مؤديا
من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم اربعا و بعد لا تقرأ
اللاحق و لا يسجد للسهو اي لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو اي
اذا سهى [illegible] الذي لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدي اذا سهى لا يسجد بخلاف المسبوق
فانه منفرد فيما سبق فيقرأ و يسجد للسهو واما القضاء فاما بمثل معقول كالصلوة للصلوة
واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى
الا بنص كالوقوف بعرفة ورمي الجمار والاضحية وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف
قربة الا في هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة ودون

الجهر وقال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية فان كونها قربة مخصوص بزمان و لا يقضى تعديل الاركان
لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف محل لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكراهة التحريم
قبيله — اي لا يقضى لان ابطال الاصل اي الفرض اذا ادى الركوع في الركوع فان لم اوجبتم الفرضية
للصلوة قبيلنا اي على الصوم سدا الاشكال على قوله وما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص
وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلوة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم وهذا الحكم لا
عزم — يدرك بالقياس فينبغي ان لا يصلي عليه واما الاضحية فلان الاراقة لم تعرف قربة في غير الايام
والاولى ان التصدق بعين الشاة او بقيمتها اصل [illegible] لنقل الى الاراقة ام لا والتصدق بالعين
او بالقيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون اتيا بالمندوب
او الواجب ونرجو القبول فانه يحتمل ان يكون الفدية واجبة قضاء للصلوة وان لم يكن واجبة فلا اقل
من ان يكون اتيا بالمندوب قال محمد في هذا الموضع تجزيه ان شاء الله [illegible] في الاضحية لان الاصل في العبادات
المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطيبا للطعام وتحقيقا لضيافة الله تعالى لكن
لم نعمل بهذا التعليل المظنون وهو ان الاصل في العبادات المالية التصدق بالعين في الوقت
حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا
فلهذا اشار اليه بقوله وعملنا به بعد الوقت اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل
جهة اصالة ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء عطف على قوله واما بمثل — اداء
فاسد — غير معقول كما اذا ادرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه اي كبر تكبيرات الزوائد فانه وان فات موضعها
وهي تكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها مثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء وفوق

العباد ايضا بنفسه فى هذا الوجه الاداء الكامل كرد عين ما للغير فى الغصب والبيع والصرف والسلم
بما عقد الصرف والسلم يجب بدل الصرف والمسلم فيه فى الذمة فكان ينبغى ان يكون تسليم بدل الصرف
والمسلم فيه قضاء لا اداء لانه عين غير الدين لكن الشرع جعل ذلك الواجب فى الذمة لئلا يكون استبدالا
فى بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بالجناية
او الدين او غيرهما بان كان حاملا او مريضا حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند ابى حنيفة
وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف فانه لم يعلم به صاحب الحق فى رأس المال
على يبطل حقه اصلا كالامر والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا امهر اباها فالحق صور المسئلة
ان يكون ابو المرأة عبدا للرجل فيتزوجها وجعل ذلك الرجل على ان المهر ابوها فاستحق ووجب قيمته
لمرأة على الزوج ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثم سلمه اليها فهو من حيث انه عين ما وجب اداء اى تسليم الى الزوجة
اليها اداء فلا يجب بل يملك منعه اى اذا طلبت العين من الزوج فليس لها ان لا يملك الزوج
ان يمنعه منها ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء لما روى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة وكانت برمة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه السلام
الا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يا رسول الله فقال هو من تلك صدقة
ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما فان العين واحد ولان الحكم الشرعى
على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات
فلو كان الحكم الشرعى يتعلق به من حيث الذات لا يتغير اصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس
لعينه انما لا يتعلق حكم الشرع بهذه الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع

وقد اراد بالعين هذا المجموع اى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هذا المجموع
فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله اى قبل بيع العبد قبل تسليمه اليها وان وقع العاصى
بنعمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا اطعم المغصوب المالك جاهلا وهذا ان فيه
لا يبرأ من الضمان لانه مأمور بالاداء الا بالتغرير ما بالاكل الا ان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من
ماله ولهذا انه اداء عينه وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف وبالجهل لا يعذر والعاق للحالف للربانة
لغو وهو ان يأكل فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله والقضاء يشبه معقولا اما كامل كالمثل
صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل او لا مثل له لان الحق فى الصورة قد فات بالعجز فبقى
المعنى فلذلك القاصر للعجز عن الكامل فغى قطع اليد ثم القتل حتى الولى من القطع ثم القتل
وهو مثل كامل من القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه
لم يسر فاذا افضى اليه يدخل موجبه فى موجب القتل المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص
اذ القتل اتم موجب القطع المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع فى محله فصار كما اذا اقبله قبل ان يبرأ
قلنا هذا من حيث المعنى اى هو الذى ذكر ان القتل اتم اثر القطع فاتحد فيتحد موجبهما انما هو
من حيث المعنى اما من حيث الصورة فهى جزاء الفعل فلا لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة
متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص الا انما يدخل فى جزاء المحل اى انما يدخل ضمان الجزء
فى ضمان الكل فيما هو جزاء المحل كما يدخل ارش الموضحة فى دية الشعر وهذا لان الدية جزاء المحل
والفعل فمحو اثر القطع كما يتم قال الله تعالى وما اكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا اثر الجرح
فهذا منع لقولهما ان القتل اتم اثر القطع انما الاجب ان القصاص جواب قطعه فصار كما اذا قتله بعد برء

بمثل الضربات اذ لا قصاص فيها واذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه ح يتحقق العجز عن الكامل بالقضاء
اى قضاء القاضى وهذا عند ابى حنيفة رحمه وعند ابى يوسف رح يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع
والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى
وهو القصاص خلافا للشافعى فان عنده ولى الجناية مخير بين القصاص واخذ الدية وانما
شرع اى المال عند عدم احتماله اى القصاص منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل
بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص وقد ذكر هذه المسئلة فى حقوق
الله تعالى والآن نذكرها فى حقوق العباد ليتفرع عليها فروعها فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم
لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز فلا احراز بلا بقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف
يرد العقد عليها اى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع قلنا
باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد مال متقوم اى المنافع فى العقد مال متقوم لتعوم
فى عقد النكاح لان ابتغاء البضع وهو النكاح لا يجوز الا به اى بالمال المتقوم قال الله تعالى
ان تبتغوا باموالكم ويجوز ابتغاء البضع بمنفعة الاجارة فيكون منفعة الاجارة فى عقد
النكاح مالا متقوما فيكون فى نفسها كذلك اى لما كان المنافع فى العقد متقومة تكون فى نفسها
متقومة لان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما والا تقومها ليس لاحتياج العقد اليه
هذا دليل اخر على ... تكون فى نفسها كذلك لان العقد قد يصح بدونه كالخلع فان منافع البضع غير
متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد مع انها ... حال الخروج
يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة

العقد

العقد وقد ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضا هذا امنع
لقوله ان ما ليس بمتقوم لا يصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضى بخلاف الغصب
لما بينا انه لا تقوم بلا احراز فلا يقاس عليه فيحتمل معنيين احدهما انه لا يقاس تقوم المنافع
فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها
مقابلا بالمال فى العقد هذا اى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان
القياس بالمعنى الاول وقوله وللتفاوت ايضا وهو الرضا دليل بطلان القياس بالمعنى
فان فيه اى فى ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا
قضى القاضى به ثم رجع هذا تفريع آخر على قوله وما لا يعقل له مثل لا يضمن الا بنص وصورة
المسئلة يشهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا
ولا غير ولى القتيل اذا قتل القاتل اى ولا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود
وقاتل القاتل لم يفوتا لولى القتيل شيئا الا استيفاء القصاص وهو مما لا يعقل له مثل
والقضاء الشبيه بالاداء كالقيمة اذا امهر عبدا غير معين فانها قضاء حقيقة لكن لما كان
الاصل مجهولا من حيث الوصف ثبت العجز اى عن اداء الاصل وهو تسليم العبد فوجب القيمة
مكانه بالاصل ولما كان اى الاصل وهو العبد معلوما من حيث الجنس تجب هو اى الاصل وهو
العبد فيخير بينه وبين القيمة والقيمة ادى يجبر على القبول وايضا الواجب هو الاصل الاوسط
وذا يتوقف على القيمة فصارت اصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

فصل

لا بد للمامور به من الحسن هذه المسئلة من امهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول

ومع ذلك فهي مبنية على مسائل الجبر والقدر التي زلت في بواديها اقدام الراسخين وضلت في مباديها
اوهام المتفكرين واغرقت في بحارها عقول المتبحرين وصعب الحق فيها لغاية التحاقه من الافراط
والتفريط بل هي من اسرار الله تعالى التي لا يطلع عليها الا الخواص من عباده وما انا بمعزل عن ذلك لكن
قد اوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم
ان العلماء قد ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلثة معان الاول كون الشيء ملايما للطبع
او منافرا له والثاني كونه صفة كمال وصفة نقصان والثالث كون الشيء متعلق المدح عاجلا
والثواب آجلا او كونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبح بالمعنيين الاولين يثبتان
بالعقل اتفاقا اما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل
بالشرع فقط وهذا بناء على امرين احدهما ان الحسن والقبح ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة
تحسن الفعل او تقبحه لاجلها عند الاشعري وثانيهما ان فعل العبد ليس باختياره عنده فلو ثبت
الحسن والقبح ومع ذلك جاز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان لا يسئل عما يفعل
من الله ان يثيب العبد او يعاقبه على ما ليس باختياره لان الحسن والقبح لا يسندان
الى افعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كونه مامورا به او
منهيا وبهذا قال فالحسن عند الاشعري ما امر به سواء كان الامر للايجاب او للاباحة
او الندب والقبيح ما نهي عنه سواء كان النهي للتحريم او الكراهة وعند المعتزلة ما يحمد
على فعله سواء يحمد عليه شرعا او عقلا وهذا تفسير الحسن وما يذم على فعله هذا تفسير
القبيح وبالتفسير الاخير للقادر العالم بحاله ان يفعله احترز بالقيد الاخير عن فعل المضطر

والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين والحسن بالتفسير
الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح ايضا وما ليس كذلك اي القبيح
ما ليس للقادر العالم بحاله ان يفعله فكذلك تفسير القبيح بتفسيرين لا يتناول الا الحرام
والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما
فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على اصلين
اوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين اما الاول فبقوله لانهما ليسا لذات الفعل
او لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر لان ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني
بقيام العرض بالعرض الصافة فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة او بطيئة
على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين ايضا لوصف الفعل
حسن شرعا او قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان
فالقيام بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة له اذ لا بد من
ما على يقوم الحسن به وان يحتمل معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه واما الثاني فبقوله لان فاعل
القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف فعله على مرجح كان اتفاقيا وان
توقف فعله على مرجح فعلى هذا فرضنا مرجحا تاما ولم يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختيار
للاسلس فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا ففيه ان فاعل
القبيح لا يخلو من ان يكون متمكنا من تركه او لا فان لم يكن متمكنا ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل
مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختيار او لو كان يتكلم في ذلك الاختيار انه باختيار ام لا فاما

ان يستند او ينتهي الى الاضطراري وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا
وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وايضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح
يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما اي جملة ما يتوقف عليه الفعل فلو لم يجب الفعل
مع تلك الجملة فصدور الفعل مع تلك الجملة تارة وعدم صدوره اخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه
لو لم يجب لكان يمكن عدمه فيوجب رجحان المرجوح وهو اشد امتناعا من رجحان احد المتساويين لكن عدمه ح
واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره لانا نتكلم في ذلك الاختيار
كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل او الى الاضطراري والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري
لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا اعلم ان كثيرا من العلماء اعتقدوا متن الدليل بعينه والبعض
الذي لا يعتقدونه بعينها لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن ان يقال انه شيء وقد خفي على
كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وانا اسمعك ما سنح بخاطري وهذا مبني على اربع مقدمات المقدمة
الاولى ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه
اذا تحرك زيد فقد قام الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي يكون المتحرك في اي جزء يفرض
من اجزاء المسافة في المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني
موجود في الخارج واما الاول فامر يعتبره العقل ولا وجود له في الخارج اذ لو كان لكان له
موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى ما لا يتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدا في الامور الواقعة
في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا اوقع الفاعل شيئا واحدا فقد اوجد امورا غير متناهية وهذا
بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج ظاهر على مذهب الاشعري فان التكوين

٧٣

عنده امر غير موجود في الخارج المقدمة الثانية كل ممكن فلا بد ان يتوقف وجوده على موجد والا لكان
واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة ما يتوقف عليه وجود الشيء يمتنع وجوده والا امكن وجوده
وكل ممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان تحقق بدون تلك الجملة لم يكن هي
جملة ما يتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه
ففي حال العدم ان توقف على شيء اخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء اخر
فوجوده مع الجملة تارة وعدمه اخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نم انه محال بل
الرجحان بلا مرجح ممتنع ووجود الممكن من غير ان يوجده شيء اخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت
قد لزم هذا المعنى لانا ان امكن عدمه مع تلك الجملة يجب ان لا يلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم
لانه لا شك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء في الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء اخر
اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير
ايجاد شيء اخر لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لا بد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده
وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده وهذه القضية متفق عليها عند اهل السنة والحكماء لكن
اهل السنة يقولون ههنا وجه لا يلزم منه الموجب بالذات فان موجد الشيء يجب على تقدير ايجاده
اياه ويمتنع على تقدير ان لا يوجده واعلم ان ما زعموا ان كل موجود ممكن محفوف بوجوب سابق
ولاحق باطل لانه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشيء حال عدمه وان
اريد سبق الاحتياج اليه فكذا لانه مع العلة الناقصة لا يجب ومع التامة لا يكون الوجوب من
ضرورة ان الوجوب معلول لها فالوجوب ليس الا مقارنا بحيث الاحتياج الوجود اليها والكل منهما اثر للمؤثر التام
للوجود

ثم العقل قد يعتبر احد المتضايفين موخرا من حيث تحتاج الى الآخر في التعقل و معدهما من حيث ان الآخر يحتاج اليه ايضا فتعارفا انه في التحقيق واحد المقدمة الثالثة لما ثبت انه لابد لوجود كل ممكن من شيء يجب عنده وجوده دخل الممكن يلزم انه لابد ان يدخل في جملة ما يجب عنده وجود الحادث امور لا موجودة ولا معدومة كالامور الاضافية وهو القول بالحال و ذلك لان جملة ما يجب عنده وجود زيد الحادث لا تكون تمامها قديما لان القديم ان اوجبه في وقت معين فحدوثه موقوف على حصول ذلك الوقت ولا تكون تمامها حادثا قد عا ان اوجبه لا في وقت معين فحدوثه في وقت معين رجحان من غير مرجح فيكون بعضها حادث ثم ان لم يدخل في تلك الجملة امور لا موجودة ولا معدومة فهي اما موجودات محضة وهي تستند الى الواجب فيلزم اما قدم الحادث او انتفاء الواجب واما معدومات محضة وهي لا تصلح علة للوجود وايضا وجود زيد موقوف على اجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل ايضا لان صدق القضية نافية وهي انه كلما وجد جميع الموجودات سابقة بعدد الهاز يوجد زيد من غير توقف على عدم شيء اذ لو توقف على عدم عمرو مثلا توقف على عدمه الذي بعد الوجود لان العدم الذي قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عمرو الذي بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو وبقائه و ذلك الجزء اما ان يكون موجودا فيصير معدوما و ذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده وبقائه و هلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو و ح لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو و كلامنا في زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم موخلا في زوال ذلك الجزء و زوال العدم هو الوجود ونعرضه وجود بكر فعدم عمرو موقوف على وجود بكر و قد فرضنا وجود زيد موقوفا على عدم عمرو فيلزم توقف

سلم و

وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات لا بعد الهاز يوجد ثم اذا ثبت العطية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شيء من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير انعدام وجود كل ممكن الى شيء يجب ذلك الممكن عنده دخل ما ليس بموجود ولا معدوم في جملة ما يجب عنده وجود الحادث فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذي يسمونه حالا داخل في احد النقيضين ضرورة قلت هذا التاويل صحيح الا انه حينئذ لا يمكن الجزم اما ان يكون موجودا فصار الى الاخر فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع فانه يمكن ان يدخل في العلة الموجبة لعمرو امور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان قيل الموجود ما ينتزع فيه الاضافيات لانه ان كل موجود يحتاج بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح تخلله عدم جزء الى الواجب وان فرض الاينتزع الاضافيات منه المعدوم لانه يمكن ان زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شيء فان الاضافيات بالوجودية معدومة في الخارج وزوالها لا يكون بوجود شيء فثبت توقف الموجودات الحادثة على امور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم في الحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك انها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة او بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب و ح اما ان يجب بالتزام التسلسل فيها وعدم الربط او يكون اضافة الاضافة على الاول واما ان لا يجب والظاهر انه الحق هذا فان ايقاع الحركة غير واجب و مع ذلك اوقعها الفاعل بترجيح احد المتساويين ثم الحركة الى الحالة المذكورة يجب على تقدير الايقاع اذ لولم يجب وجودها

رجحان بلا مرجح والا يلزم في الايقاع الرجحان بلا مرجح اي الوجود بلا موجد اذ لا وجود الا بالايقاع واعلم
ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب
بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لا يكفي نفي الموجب بالذات الا بالتزام وجود
بعض المطلوبات من غير وجوب والزوم من هذا وجود الممكن بلا موجب اصلا كما مر في المقدمة الثالثة
المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح احد المتساويين
او المرجوح واقع لانه اما ان لا ترجيح اصلا او يكون للراجح فقط او المتساوي او المرجوح والاول
باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن اصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات
بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت او احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى
غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي او المرجوح والا لكل ممكن معدوم فعدمه راجح
على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى عدم العلة ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده
ترجيح للمرجوح او المتساوي على ان الارادة صفة شانها ان يرجح الفاعل بها احد المتساويين
او المرجوح على الاخر فعلم ان الارادة لا تعلل كما ان الايجاب بالذات لا يعلل الا بالذات
الارادة بعد ما ذكرنا وانما تمنع رجحان المرجوح او المتساوي مادام كذلك فاذا رجح
الفاعل لم يبق كذلك واعلم ان المتكلمين اوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين
المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا راى طريقين متساويين وقال الحكماء القضية
البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع هي ان الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل
بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فاصل القضية التي تستلزم

العلم بالصانع هي ان رجحان احد طرفي الممكن بلا مرجح محال يعني وجوده بلا موجد محال مع انه يمكن اثبات
هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول المطلوب اما ان لا يحتاج في وقوعه الى المرجح
او يحتاج ولا بد من الاول قطعا للتسلسل على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الا على حلول المرجح
فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وايضا انا اوردوا المثال سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان
في المثال المذكور على انا نعلم انه وجد المرجح في المثال المذكور فلما ان يجب تحقق نفس الامر فهذا
باطل لان الاعتقاد الذي لا يطابق في نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما ان يجب بحسب اعتقاد
الفاعل وهذا باطل ايضا اذ يفعل افعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما في الاكثر بل مع اعتقاد
المرجوحية ومن انكر هذا فقد انكر الوجدانيات فبطل قولهم الغاية عدم العلم بالرجحان فان
عدم علم الفاعل بالرجحان كاف في هذا الغرض فعلم ان المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح
باطل هو ان وجود الممكن بلا موجب محال سواء كان الموجد موجبا او لا فالرجحان هو الوجود فقط
لا انه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل ان اريد بالفعل
الحالة التي تكون للمتحرك في الاخذ من المسافة فعلى تقدير العلم بوجود بعض الاشياء بلا وجوب
يمنع وجوب تلك الحالة ولا يلزم الجبر على انا ابطلنا هذا التقدير لكن اثبات الخط على هذا التقدير ايضا
اقرب من الاحتياط وغاية ما يرد امتناع وجود الاشياء بلا وجوب الحتمي ينتفي الجبر اما بالقول
بان اختيار الاختيار يعني الاول فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد واما بانه يلزم
توقف الوجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة يتوقف على امر لا موجود ولا معدوم كالا
يقاع مثلا فهو اما ان يجب بطريق التسلسل او بان ايقاع الايقاع عين الاول واما ان لا يجب لكن الفاعل

يرجح احد المتساويين وان اراد بالفعل الاتفاقي فبعين ما قلنا انه الاتفاق هذا الذي ذكرنا هو
لابطال دليل الجبر والآن جئنا الى اثبات ما هو الحق وهو التوسط بين الجبر والقدر اى حاصل بمجموع
خلق الله وفعل العبد فنقول العبد يفرق ضرورة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية وليس التفرقة
بمجرد كونها موافقة لارادتنا لان الارادة ان كانت صفة من شانها ان يرجح الفاعل احد المتساويين و
تخصيص الاشياء بما هي عليه من الخصوصيات يلزم من وجود الارادة لنا كون الرجحان والتخصيص
صادرين منا وهو المطلوب وان لم تكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق وان لم يقع الفرق
بين الاختيارية والاضطرارية التي نشتاق اليها كحركة نبضنا على نسق نشتهي ان يكون عليه
لكنا نفرق بينهما ونعلم ان الاولى بفعلنا لا الثانية وايضا نفرق بين الاختياريات بين
ما نقدر على تركه وبين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الحاصل بالعدو الشديد الذي لا نقدر
على الامساك عنه وكذا نفرق بين ما نقدر على الفعل وبين ما لا نقدر وايضا نفعل بلا داعية وقد
نفعل بلا داعية فنعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا بوجوب انه يرجح احد
المتساويين او المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق
العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة
بطرفة عين وامثاله وكذا في عدم صدورها كما تواترت اخبار الانبياء عليهم السلام والصلوة على
ان الكفار قصدوا ايلامهم بانواع الاذى فلم يقدروا مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات
مع قدرتهم في ذلك الزمان على امر اشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة اى الحالة المذكورة
ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم تخالف ارادته ولو كان هو المؤثر طبعا فما جرى عليها العادة بوجه

اى اختيار

خوارق العادات وايضا لا علم لنا بالحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا الشعور لنا بشيء من
ذلك ولا ندري اي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية صدور الحروف
عن مخارجها فعلمنا بوجدان ما يدل على الاختيار ووجداننا ان اختيار العبد ليس موثرا في وجود الحالة
المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق
الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم يقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله تعالى بمعنى انه
تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منها على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين في فعل العبد وهو
القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله تعالى بمعنى تعيينا له لا على سبيل الوجوب اى موجبات
من مخلوق الله هو لان الله تعالى خلق هذا الصرف مقصودا لان هذا سابق خلق القدرة تحصل الحالة
المذكورة بمجموع خلق الله تعالى واختيار العبد فلهذا قال قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا
لان الاختيار تابع له وفعله ايضا وانما قال ايضا لعلمه ان الاختيار ليس علة تامة بل هو جزء المؤثر
برهان آخر قد ثبت انه لا يوجد شيء الا اذا وجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة
امر فلا صنع له فيما لا صنع له في وجوده وذاته وان كان بتوسط وجود امر فذلك الامر يجب بالموجودات
المنتهية الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم امر لا يكون ذلك العدم العدم
السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يكفي الا بزوال
العلة التامة لكن الامر الباقي فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد
الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فذلك العدم
هو العدم فيكون بتوسط وجود امر اقدم امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما ولا يكون الا في امر

لا موجود ولا معدوم ولا يكون مدرك الامر وايجابه بواسطة المعلومات المستند الى الواجب تعالى فهو خارج
من صنع العبد ثم مدرك اليه المعلوم لا يجب علمه ومدرك الامر لتوقفه على امور لا صنع للعبد فيها
اصلا كقدرة العبد ووجوده وامثالها فالامر الاضافي الذي من العبد هو الذي لا يجب عنه وجود الاثر
يسمى كسبا وقد قال بعض اصحابنا ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به لا المقدور به
مع صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله تعالى قسمان الاول ما يصح انفراد القادر
به مع تحقق الانفراد كما في المعلومات التي لا صنع للعبد فيها والثاني ما يصح انفراد القادر به
لكن لا يكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل تارة ومدرك الشيء كالافعال الاختيارية للعباد
وقد قيل ما وقع لا في محل قدرته فهو خلق وما وقع في محل قدرته فهو كسب هذا ولما كان
تفصيل الاثر لكن في الحقيقة المجموع تفصيل واحد فالخلق امر اضافي يجب ان يقع به المقدور لا في محل
القدرة ويصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب امر اضافي يقع به المقدور في محل
القدرة ولا يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب لا يوجب وجود المقدور
بل هو من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور ثم اختلاف الاضافات لكونها طاعة
او معصية حسنة او قبيحة مبني على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا يناف
المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منها وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح
وقد علم ان الكسب من حيث هو يوجب الاتصاف فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه
كلما قصد يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان اصحابنا ينفون عن العبد مدرك الايجاد
والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله تعالى لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه ابطال امر ونهي

النسب ٦

لم يكن بل انما الاختلاف بقدرة الكسب والاضافات فقط كما يتعين احد المتساويين وترجيحه بهذا وقد وقفت
عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده هو مسئلة الحسن
والقبح فنقول ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا
او اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته او لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل او صفة
من صفاته طوق المدح والذم لمحل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا او اضطراريا
او اتفاقيا الا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختيار على ان الاشعري
يسلم الحسن والقبح عقلا بمعنى الكمال والنقصان ولا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم
وان اصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وان اصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فان كان
الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد او يذم الموصوف بهما ففي غاية التناقض وان
انكر صحة معنى انه لا يوجد في الفعل شيء يثاب الفاعل او يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب
على الله تعالى الاثابة او العقاب لاجله فحق في غاية هذا وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك
فهو بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفتهما
لكن كل ذي علم ان الله عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شيء وعلم انه
غريق نعم الله في كل لحظة ولحظة ثم رأى من تكلم بكلمة ينسب الى الله من الصفات والافعال ما يعتقد انه في
غاية القبح والشناعة التي تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم يتردد بعقله انه مستحق بذلك مذمة ولم يتوقف
انه في معرض سخط عظيم وعذاب اليم فقد سجل على غباوته وحاجته وبرهن على سخافة عقله
واعوجاجه وسخف بكيه ورايه ثم يعلم بالشر الذي فيه وادانه عصمنا الله تعالى عن الغباوة والغواية

واصلا لانا معدا الهداية فلما ابطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف
الذي بيننا وبين المعتزلة وعند بعض اصحابنا والمعتزلة حسن بعض افعال العباد وقبحها
يكونان لذات الفعل او لصفة له ونعرف ان عقلا ايضا اي يكون ذات الفعل يحمد فاعله ويثاب لاجله يحتمل
او يذم فاعله ويعاقب لاجله او يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها او يذم ويعاقب لاجلها
وانا قال ايضا لانه لا خلاف في انهما يعرفان شرعا لان وجوب تصديق النبي عم ان توقف على الشرع
يلزم الدور واعلم ان النبي عم اذا ادعى النبوة واظهر المعجزة وعلم السامع انه نبي فاخبر بامور
مثل ان الصلوة واجبة عليكم وامثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شيء من ذلك بطل
فائدة النبوة وان وجب فلا يخلو من ان يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقليا اولا يكون بل
يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعيا والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعيا
لكان وجوبه بقول النبي عم فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد ان يجب تصديقه بقول
النبي عم ان تصديق الاخبار الاول واجب عليكم فهذا القول ان لم يجب تصديقه لا يجب
اي قوله ان تصديق الاخبار الاول واجب
تصديق الاول وان وجب فاما ان يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور او بقول اخر فيتكلم فيه
فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شيء من اخباراته عقليا
والا اي وان لم يتوقف على الشرع لكان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا لان الواجب العقلي
ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلا والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي
اخص من الحسن العقلي وكذلك نقول في امتثال اوامره انه واجب عقلا الا لاحتاج الى الدليل
لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله وايضا وجوب تصديق النبي عم موقوف على حرمة الكذب في ان ثبت شرعا

اي الكذب قبيح

اي الحسن والقبح

يلزم الدور وان ثبت عقلا يلزم قبح عقلا معا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الاخر
التزاما لانه اذا كان الشيء واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشيء حراما عقلا
فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب
للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله تعالى العلم عقيب نظر العقل
نظرا صحيحا لما اثبتنا الحسن والقبح العقليين ونزه هذا القدر لا خلاف بيننا وبين المعتزلة
اردنا ان نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا وبينهم وذلك في امرين احدهما ان العقل عندهم
حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد اما على الله تعالى فلان الاصلح واجب على الله تعالى
بالعقل فيكون تركه حراما على الله تعالى والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ذاتا
واما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم ويبيحها ويحرمها من غير ان يحكم الله تعالى فيها
بشيء وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى وهو متعال عن ان يحكم عليه غيره وعن ان
يجب عليه شيء وهو خالق افعال العباد على ما هو جاعل بعضها حسنا وبعضها قبيحا وله في
كل قضية كلية او جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها وبواطنها وقد وضع
فيها ما وضع من خير او شر ومن نفع او ضر ومن حسن او قبح والثاني ان العقل عندهم موجب
للعلم بالحسن والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح
وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير من احكام الله تعالى حسنه او قبحه لم يطلع العقل
على شيء منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد اوقف الله تعالى عليه
العقل على انه غير مولد للعلم بل اجرى عادته انه خلق بعضه من غير كسب وبعضه بعد الكسب

أي ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة إيجاد الموجودات
وترتيب المجهولات ليس بإيجاد المأمور به في صفة الحسن نوعان حسن لمعنى في نفسه وحسن لمعنى
في غيره لما ثبت ان الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بحسب الامر والنهي بل انما الحسن
الفعل او قبحه اما لعينه او لشيء آخر ثم ذلك الشيء الحسن لعينه او قبيح لعينه قطعا للتسلسل
وهو اما ان يكون جزءا لذلك الفعل او خارجا عنه و الجزء اما صادق على الكل كالعبادة
يصدق على الصلاة والصلاة عبادة مخصوصة فالعبادة جزؤها او لم يصدق كالاجزاء
الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة و الحسن لمعنى في نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه
ويجب ان يعلم ان الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع اجزائه حسنا بمعنى انه
لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون
صادقا على ذلك الفعل كالجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء
خارج عن مفهوم الجهاد واما ان لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة
لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن امثلة
هذا سيأتي في موضعه ان شاء الله تعالى وانما اطلق الحسن لمعنى في نفسه على الحسن
لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة في الاصطلاحات او لان الحسن لعينه هو الفعل
المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا في ضمن جزئياته الموجودة وحسنه في تلك الجزئيات
المعلوم وجودها حسا ومتى لا يكون حسنه الا لمعنى في نفسها او حسنة لغيرها والفرق بين الجزء
الصادق وبين الخارج الصادق ان ما يكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء وما ليس كذلك
الامر

فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة
فمفهومها متوقف على العبادة اما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء
كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزمه وذلك هو الخارج فيكون لازما لا جزءا هذا هو الفرق
المشهور بين الذاتي والعرضي اخا... ومنها علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا او قبيحا
لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل او قبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته او قبيحا
لذاته لان الاختلاف بالاضافة لا يدل على ما ذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل
لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات
الحاصلة فيه مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن
لا ان ذات الشكر من غير اضافة حسن اما الاول فاما ان لا يحتمل سقوط التكليف كالتصديق
واما ان يحتمل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به
لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد ولا يتم صفة الايمان بظهوره من الباطن
الى الظاهر بالكلام الذي هو دال على الباطن ولا كذلك سائر الافعال انما قال
هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار يجعله داخلا في الايمان ولا يجعل
عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول عن علمائنا رحمهم الله في هذه المسألة قولان احدهما
ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والآخر ان الايمان
هو التصديق والاقرار فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا اعتبارا لجهة
ركنيته في حال الاختيار وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا اعتبارا لجهة سقوطه في حال
الاضطرار

وكالصلوة تسقط بالعذر ومن عطف على قوله كالاقرار اراد ان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره كالزكوة
والصوم والحج شبه ان يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت
لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا حسن في قهرها
فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا لله تعالى يرد عليه انكم ان اردتم بالحسن لمعنى
في نفسه ان يكون الحسن لذات الفعل او لجزئه فلا يكون الزكوة وامثالها من هذا القسم اذ
بينتم ان جهة حسنها لمعنى في نفسها كونها تعبدا محضا لله ويكون حسنها لكونها مأمورا
بها لا لذاتها ولا لجزئها وان اردتم بالحسن لمعنى في نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا
مبني مذهب الاشعري ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى في نفسه والحسن
لمعنى في غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان
الاول انه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعري لكونه مأمورا به وعندنا
لا بل انما امر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان يعني
كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفي على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكوة
والمثال دال على حسنها لمعنى في نفسها على ما بيناه في هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول
من القسم الاول فيكون حسنها لمعنى في نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثاني ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه
اتيان بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه لانه طاعة الله تعالى وتركه مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعري
فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكوة يكون حسنا لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان
بالمأمور به حسن لمعنى في نفسه عندنا لا عند الاشعري انما يلزم اداء الزكوة لانه مأمور به فيصدق عليه تعريف الحسن لمعنى في نفسه من غير

ملاحظة انه طاعة الله تعالى هذا بيان على ان الحسن لمعنى في نفسه نوعان احدهما ان يكون حسنا لعينه
او لجزئه والثاني ان يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وهو يصح المعنيان كالايمان فانه حسن لعينه
واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثاني اذا اتى به لكونه حسنا لعينه او لجزئه لكن لم يؤمر به
وايضا الحسن لعينه او لجزئه لكن يكون مأمورا به وقد اتى به لكونه مأمورا به فعلم فساد
ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى في نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا اتى به لكونه
مأمورا به فالوضوء الغير المنوي حسن لغيره عندنا لاجل الصلوة والمنوي بنية امتثال امر الله تعالى
حسن لغيره ولمعنى في نفسه لانه اتيان بالمأمور به وشرط فيه الاهلية الكاملة فان العبادات
شرط لها الاهلية الكاملة ثم لا تجب على الصبي بخلاف المعاملات على ما يأتي في فصل الاهلية
ان شاء الله تعالى واما الثالث وهو الحسن لغيره وذلك الغير اما منفصل عن المأمور به كاداء الجمعة
فانه منفصل عن السعي والى العبادة تعبيرا فقد كانت قبل التغيير هكذا اما قائم بنفسه منفصل
عن هذا المأمور به كما عطف قوله قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد
انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا كالسعي الى الجمعة حسن لاداء الجمعة والوضوء
حسن للصلوة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا احتاج ... وسيلة
اليها المالكية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلوة الجنازة لقضاء
حق الميت اذ لو اسلم الكفار كلهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط
عن الباقين والمراد من المتصل قيامه بعين المأمور به كان هذا الضرب وهو ان يكون الغير
قائما بالمأمور به الضرب الاول وهو ان يكون الغير منفصلا عن المأمور به شبيها بالقسم الاول

وهو الحسن لمعنى في نفسه اجمالا ثم بين ان مفهوم الجهاد وهو القتل والضرب واشباههما وهذا
المعنى المفهوم ليس اعلاء كلمة الله تعالى لكن في الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء لكلمة الله
كما ان الحيوان في الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن في الخارج هو عينهما فالجهاد
حقيقته وهو القتل ليست حسنة لمعنى في نفسها لكن في الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء
حسن لمعنى في نفسه فالجهاد من الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعي غير اداء
الجمعة في المفهوم لا في الخارج في الامر المطلق اي من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى في نفسه
او غيره يتناول الضرب الاول من القسم الاول وتصرف عنه ان دل الدليل اي الذي لا يحتمل سقوط
التكليف من الحسن لمعنى في نفسه لان كمال الامر يقتضي كمال صفة المامور به لما علم ان المطلق يصرف
الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون امرا كاملا بان يكون للايجاب لا الامر الذي للاباحة او
للندب فناقص في كونه امرا اذا ثبت هذا وقد علم ان الحسن مقتضى الامر اي لو لم يكن الشيء
حسنا لما امر الله به فيكون الامر الكامل اي الامر الذي هو للايجاب مقتضيا الحسن الكامل لان
الشيء لو لم يكن بحيث يكون في فعله مصلحة عظيمة وفي تركه مفسدة عظيمة لما اوجبه الله وفعله
ليكون الايجاب تحصيلا لفعله اما نعاما لتركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المامور به
وكمال العناية بوجود المامور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن ان يكون حسنا لمعنى في نفسه ولا يحتمل
سقوط التكليف وكونه عبادة توجب ... اي الحسن لمعنى في نفسه لانه اتيان بالمامور به
وانما اخترت في الاول لفظ يعم وفي الثاني يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثاني موجب
الامر والفرق بينهما لا يخفى على اهل التحصيل فقال الشافعي رح الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وان لا يكون

المشروع الاصلي فلا يجوز ظهر غير المعذور اذا لم تفت الجمعة والمالم يخاطب المعذورون بالجمعة فاذا ادى الظهر ثم
سعى الى الجمعة بطل لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا ان الاصل هو الظهر لكن امرنا باقامة الجمعة
مقامه في الوقت فصار مغيرا له لا ناسخا والفرق في هذا ان المعذور وغيره يعم كالصوم لكن
سقط الجمعة عنه رخصة فاذا اتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر هذه المسئلة تفريع
على ان الامر المطلق يعم ما ذكر والخلاف هنا في امرين احدهما ان غير المعذور اذا ادى
الظهر في البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عندنا بناء على ان الاصل في هذا اليوم الجمعة
عنده والظهر عندنا والدليل ما في المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا ادى الظهر ثم سعى
الى الجمعة ام لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعي يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة
في هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذي هو الاصل لكن هذا ساقط عن المعذور بطريق الرخصة
فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر **فصل** التكليف بما لا يطاق غير
جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك
من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا وواقع عنده وغيره اي عند الاشعري في غير
الممتنع لذاته كايمان ابي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على ان القدرة للعبد
تاثيرا في افعاله توسطا بين القدر والجبر وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل
التكليف بالمحال لازم على مذهب التوسط ايضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل
هو خلق الله تعالى فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصدا اختياريا
فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد لازم يخلق الله تعالى الحركة اي الحالة
المذكورة

باجادها و التكليف بالحركة بناء على قدرته على اسبابها الموصول اليها غالبا وهو القصد على انه
بانه لا يؤمن باختياره لا لحرصه على حسن الامتحان هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في
الازل ان ابا جهل لا يؤمن اصلا فان آمن ينقلب علم الله تعالى جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر
بالايمان يكون تكليفا بالمحال فيجيب ان الله تعالى علم كل شيء على ما هو عليه والعلم تبع للمعلوم فعلمه
بانه لا يؤمن باختياره لا لجبره على حسن الامتحان اي حتى ان يكفر بعد وان يختار اله ويغلب الاثم
له اي لقدرة العبد في افعاله بل هو مجبور عندنا عدم جواز اي عدم جواز التكليف بما لا يطاق
ليس بناء على ان الاصلح واجب على الله تعالى خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق من حكمته وفضله
ثم القدرة شرط لوجوب الاداء لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب فلا حاجة الى القدرة
وبيانه الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتاخر بل هو يثبت اي نفس الوجوب
بالسبب والاهلية على ما يأتي اي في فصل الاهلية والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة
ادنى ما يتمكن به المامور من اداء المامور به اي من غير حرج غالبا وانما قيدنا بهذا لانهم
جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة وهي شرط لاداء كل واجب فضلا
من الله تعالى بدنيا كان او ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز عن الوضوء والصلوة قاعدا او موميا مع اي
مع العجز ويسقط الزكوة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا يتصل بقوله
وهي شرط لاداء كل واجب قال زفر يجب القضاء على من صار اهلا للصلوة في الجزء الاخير
من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انا نشترط حقيقة القدرة للاداء او كان
هو الغرض اما ههنا فالغرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد

الوقت كاف للقضاء كما في مسئلة الحلف على مس السماء فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عم
فامكان البر هو الاصل كاف في وجوب الخلف هو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة
هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت ههنا فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة
للفعل لا ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف في وجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء
وجود القدرة على الاداء ووجود القدرة على الاداء حاصل ههنا لان القدرة التي تشترط
لوجوب العبادات متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وهي حاصلة ههنا ولا يشترط القوة
التامة الحقيقية فانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول لانه لو كانت سابقة لما
يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة او نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما في
قضاء المسافر والمريض الصوم ولم يشترط بقاء هذه القدرة اي الممكنة لبقاء الواجب اذ التمكن على
الاداء استغنى عن بقائها فلهذا لا يشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك
المال لا يسقط عنه الحج لان الوجوب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة ادنى ما يتمكن به على
هذا السفر غالبا لان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض هذا لان القدرة التي
شرطناها متقدمة الحج والميسرة ما توجب اليسر على الاداء كالنماء في الزكوة ويشترط بقاؤها
لبقاء الواجب لانه يتعلق الى العسر فلا يجب الزكوة اذا هلك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف
الاستهلاك لانه تعدى فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب
للوجوب في البعض فلا يجب بعد هلاك بعضه والجواب توجيه السوال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة
لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب في البعض فينبغي الا يجب الزكوة

في الحول وإذا استهلك بعض النصاب فيجب بأن النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وهذا الكلام بما فيه
قلنا النصاب ما شرط لليسر لأن الواجب ربع العشر وبنسبته إلى كل المقادير سواء بل ليصير
غنيا فيصير أهلا للإغناء لقوله عليه السلام لا صدقة إلا عن ظهر غنى والأهلية فقدرة الشرع بالنصاب
وكون الكفارة وجبت بالقدرة الميسرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وليس المراد
العجز في العمر لأن حينئذ يبطل أداء الصوم (أي اليسر) فالمراد العجز في الحال مع احتمال القدرة في المستقبل
أي يشترط القدرة المقارنة للأداء كالاستطاعة مع الفعل أي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن
الفعل كما ذكرنا آنفا فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة ممكنة أي مقارنة لأداء الكفارة لا سابقة
ولا لاحقة فهذا دليل اليسر أي اشتراط القدرة المقارنة دليل اليسر فيشترط بقاؤها لبقاء
الواجب أي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى إن تحقق القدرة على
الإعتاق يوجب الإعتاق ثم لو هلك العبد يسقط الإعتاق لأنه لما لم يتصل بالأداء علم أن القدرة
المقارنة للأداء لم توجد وهذا الشرط بما ذكرنا أن وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة حيث شرط
بقاؤها الآن أما اليمين فغير عيني ولا تكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك جواب سؤال مقدر
وهو أنه لما تسوي بين الزكاة والكفارة في أنهما اجتمعتا بالقدرة الميسرة ينبغي أن لا يسقط
الكفارة بالمال إذا استهلك المال كما لا يسقط الزكاة فأجاب بأن المال غير عيني
في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكاة عيني لأن الواجب جزء من النصاب
فتعين أن الواجب في هذا المال فإذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم
أن في قولهم إن بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب إلا لانقلب اليسر عسرا في الحج ذكر أنه

إن يثبت الله تعالى لنا أمرا لا يلزم من ذلك أن يثبت يسر آخر علاوة حتى يؤدي إلى فوات المقصود نظيره
أنه شرط الحول لأداء الزكاة لأجل اليسر لا يلزم من ذلك أن يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب
أبدا فإن اشتراط هذا اليسر يؤدي إلى فوات أداء الزكاة فإنه إذا أخر أداء الزكاة خمسين سنة
ثم هلك المال بعد ذلك لا يجب عليه شيء وأيضا لا ينقلب اليسر عسرا فإن اليسر الذي حصل باشتراط
الحول لا ينقلب عسرا بل غايته أن لا يثبت يسر آخر إنه أليق بالصواب

فصل

المأمور به نوعان مطلق وموقت هذا الفصل من أصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الأصول
والفروع وإن طالعت هذا الموضع في كتب الأصول علمت سعيه في توضيح هذه المباحث
وتحقيقها المراد بالمطلق غير الموقت كالكفارات والنذور المطلقة والزكاة أما المطلق فعلى
التراخي لأنه أي الأمر للفور وجاء للتراخي فلا يثبت الفور إلا بالقرينة وحيث عدمت
يثبت التراخي لأن الأمر يدل عليه لأن الأمر بالفور المطلق في الحال والمراد بالتراخي عدم
التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لو أداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور
يحتاج إلى القرينة لا التراخي وأما الموقت فإما أن يضيق الوقت عن الواجب وهذا غير
واقع لأنه تكليف بما لا يطاق إلا لغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت وإما أن
يفضل كوقت الصلاة وإما أن يساوي وهو إما أن يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان
أو لا يكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في أن يفضل أو يساوي كالحج أما وقت
الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للأداء إذ الأداء يفوت بفوت الوقت لأن الأداء
تسليم عين الثابت بالأمر والثابت بالأمر هو الصلاة في الوقت أما الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت

بالامر وسبب للوجوب لقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وللاضافة الصلوة اليه اذ الاضافة تدل على الاختصاص
فمطلقها تنصرف الى الاختصاص الكامل الا يرى ان قولهم المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق
الملك ولو لم يمكن ينصرف الى ما دونه ثم ان الاضافة نادرة لملابسة فمجاز والاختصاص الكامل
في مثل قولنا صلوة الفجر انما هو بالسببية والامور التي ذكرنا من الاضافة الى اخرها
كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع والتعيين بشيء صحة الكلام
وفساده ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط اي التقديم
على شرط وجوب الاداء صحيح كما لو كفر قبل الحنث فقد تحقق كون الوقت سببا للوجوب
ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل جعل الله تعالى انه رتب الاحكام على امور ظاهرة
تيسيرا كالملك على الشرى الى غير ذلك فيكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور
فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند اهل السنة فان قيل
الحكم قديم فلا يؤثر فيه حادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه
كذا واثره وهو الحكم المصطلح اي الوجوب حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله
ثم هو اي الوقت لما ثبت ان الوقت سبب للوجوب اراد ان يبين ان المراد بالوجوب
نفس الوجوب لا وجوب الاداء سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم ويترتب
الحكم على شيء ظاهر فكان هذا اي الشيء الظاهر وهو الوقت سببا له اي لنفس الوجوب
بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشيء وهو الوقت
فيكون اي لفظ الامر سببا لوجوب الاداء الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول شغل الذمة

المكلف بالشيء والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد من سبق حق في ذمته فان
المشتري يشتغل بثبت الثمن في الذمة وبعد ثبوت الحق في الذمة يعقل الوجوب اما لزوم الاداء فعند
المطالبة بناء على اصل الوجوب وايضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر
ولا اداء عليهم لعدم الخطاب اما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وفي الاخيرين فلانهما
خاطبان بالصوم في ايام اخر ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا وكونه
سببه اي سبب نفس الوجوب غير الخطاب وهو الوقت لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء
غير الوقت والخطاب صالح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما بالدلالة او بالاجماع فيلزم من
نفي احدهما ثبوت الاخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب
الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فما الفرق فيكون نفس الوجوب
هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق ولله در من ابدع الفرق وما ادق نظره وما امتن
حكمته والتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا للصلوة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان
لازما ان يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلوة فلزوم وجود تلك
الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء لزوم
ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب اوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما
فكان المراد بالسبب الاداء ثم بواسطة هذا الوجوب طلب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول
متعلق بالصلوة وهي الهيئة التي باجزائه حتى لو كان السبب هذا جاعما الى نفس الايقاع
لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصور العقل لازم الوقوع

لابد له من ابتداء فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المرضى
والمسافر فان لزوم وجود الطاعة لله تعالى على الصوم حاصل لان دخل اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه
والمحل وهو المكلف صالح له اذ فلو لم يحصل ذلك اللزوم لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه
مع انه يجب لجواز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال
وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا
نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر
ان الوقت سبب لنفس الوجوب اراد ان يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال
ثم اذا كان الوقت سببا ليس ذلك كله اى السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا
لا يخلو اما ان يجب الصلوة في الوقت او بعده فان وجب في الوقت يلزم التقديم على السبب لانه ان كان
الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء
بعد الوقت وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا هذا معنى قوله لانه ان وجبت في الوقت
تقدم على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول
بدليل الوجوب على من صار اهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي
اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا تجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد
بطلوع الشمس فسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار تجب كذلك فاذا اعترض الفساد
بالغروب لا يفسد لتحقق الملائمة بين الواجب والمؤدى لانه وجب ناقصا وقد اداه كما وجب
بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه

قطعا

قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلوة
في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة فيها تشبه
الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي مع عبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل
الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب فان قيل يلزم ان يفسد العصر اذا
شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى ان غربت قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له الشغل
كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل به البناء اى البناء عفا ضد الابتداء والمراد به ابتداء
الصلوة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عفوا لان الاحتراز
عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر لكن هذا اشكال بالفجر يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان
طلعت ينبغي ان لا تفسد كما في العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت
فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل والفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا
ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا
في المتن فخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يوجد
البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت الاحمرار فاعترض الفساد
بالغروب على البعض الناقص فلا يفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب عليه اداء الكل في
الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع
على الكامل ولو لم يوجد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل الى الاداء للفراغ
وقد انقضى هنا هذا البحث الذي ذكرنا وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يوجد في الوقت

الشغل مع الشيء العمر ان الانفصال بالصحة

للمصلى

فني حق القضاء الكل الوقت سبب لان الدلايل دالة على السببية كله لكن في الاداء عدلنا عن السببية الكل
الى السببية البعض لضرورة وهي انه يلزم في التقدير على السبب او تاخر الاداء عن الوقت وهذه
الضرورة غير متحققة في القضاء فوجب القضاء بصفة الكمال اي لا يعلم انه اذا لم يود في الوقت
اصلا السببية في اول الوقت الى اخره فاستقرت السببية عليه وفي القضاء انما قضاه في العصر
فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا ثم وجوب الاداء
يثبت آخر الوقت اذ عندنا توجه الخطاب حقيقة لانه لا ان يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت
لا شيء عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار الى العبد لم يتعين
بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرع وانما له الارتفاق فعلا فتعين فعلا كالحنث في الكفارات
ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين
اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب هذا جواب عن السؤال وهو ان التعيين انما
وجب لاتساع الوقت فان ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال لان رعايته كان فرضا
وهو وجوب التعيين بالنية والحالة هكذا منصوب على الحال بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض
وتقصير العباد واما القسم الثاني وهو ان يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب فوقت
الصوم وهو رمضان اي شهر رمضان شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به
فان الصوم مقدر بالوقت وهذا ظاهر معرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلث
من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل في تعريف الصوم وسبب للوجوب لقوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل ظاهرا كتبه فانه كان النبي اخبر للاسم

اداءه

الوصول فان الصلاة علة للجبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة وهذا كذلك
لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه معناه شاهد الشهر والشهود علة ولنا الصوم
ولتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع الخطاب ومن حكمه انه لا يشرع فيه غيره فلذلك يقع عدم
عند ابي يوسف ومحمد عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع في هذا اليوم
هو الاخير اشارة الى الصوم المخصوص برمضان في حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه اي
من المسافر لكنه رخص بالفطر وفي الاجتهاد غير مشروع عليه قلنا لما رخص له لصلاح بدنه
فصلاح دينه وهو قضاء دينه اولى ان لم يشرع للمسافر غيره ان ارخص بالرخصة ومعنا
لم نا اثبت اذ صام واجبا آخر جواب عما قال ان المشروع في هذا اليوم في حق الجميع
صوم رمضان لا غير فنقول لا نم ان المشروع في حق المسافر هذا لا غير مطلقا بل ان ارتفع العزيمة
اما اذا اعرض عنها فلا نم ذلك ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت في حقه كشعبان فعلى الاول
وهو توصله لصلاح دينه وهو قضاء دينه اولى ان شرع في النفل يقع عن رمضان لانه
اذا شرع في واجب آخر انما يقع عنه لصلاح دينه فان قضاء ما فات اولى للمسافر من اداء رمضان
لانه اذا مات قبل ادراك عدة من ايام اخر لقي الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم
رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لصلاح دينه ففيما اذا نوى النفل فصلاحها دينه
انما هي اداء رمضان لا النفل وعلى الثاني اي على الدليل الثاني وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان
يقع عن النفل عنده روايتان اي بناء على هذين الدليلين في هذه المسألة روايتان وان اطلق
فالاصح انه يقع عن رمضان اذ لم يعرض عن العزيمة اما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان

المسافر

لتعلق رخصة حقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح وفي المسافر تعلقت
بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا فلهذا ظهر فوات شرط الرخصة فيه في هذا الكلام
نظر لان المرخص هو المرض الذي يزداد بالصوم لا المرض الذي لا يضر به على الصوم فلا تم
انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة وقال زفر رحمه الله هذا ابتداء مسئلة لا تعلق لها
بالمريض والمسافر وهي انه لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على
الفاعل اي يكون مستحقا لله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستاجر
فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا يبطل بكفر حصر
والتفريع على الاصل الذي هو فرية الزكاة اي لصوم رمضان والا تقريع بدون القصد
وقال الشافعي رحمه الله لما كان منافعه على ملكه لان منافعه صارت حقا لله تعالى جبرا
لا بد من التعيين لئلا يصير جبرا في وصف العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق في المتعين تعيين
هذا قوله يوجب العلة اي تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما يأتي لشاد انه
فحاصله انا نعم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق في المتعين تعيين فانه اذا كان
في الدار زيد وحده فقال اخرج يا انسان فالمراد به زيد والا يقم الخطاء في الوصف
بان نوى النفل او واجبا اخر وهو صحيح مقيم لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقي
الاطلاق وهو تعيين وقال اي الشافعي لما وجب التعيين وجب اوله الى اخره لان كل جزء
يفتقر الى النية فاذا عدمت في البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزي اي العدم
تجزي الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل والنية

لا تقبل التقدم قلنا الاصح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلان تصح بالمتصلة بالبعض
اولى جواب عن قوله ان النية المعترضة لا تقبل التقدم واعلم اولا ان الاستناد هو
ان يثبت الحكم في الزمان المتاخر ويرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته في الزمان المتقدم
كالمغصوب فانه يملك الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد
الغاصب المغصوبة تملكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فان نوى في بعض النهار اذا
اعترض النية في النهار لا تاتي تعديه الى الكل بطريق الاستناد لان الاستناد انما يكون
في الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه اما في الامور الحسية والعقلية فلا يمكن الاستناد
وهنا صحة الصوم متعلقة بصفة النية وهي امر وجداني فاذا كان حاصلا في وقت لا يكون حاصلا
قبل ذلك الوقت الا يرى انها لا تستند اذا اعترضت النية بعد الزوال كما في صوم القضاء
فاذا لم تستند بقي البعض بلا نية فيجيب بانا لا نقول ان النية المعترضة تثبت في الزمان
المتقدم بطريق الاستناد بل نقول ان النية في الزمان المتقدم معدومة تقديرا فان
الاصل مقارنة العمل بالنية فاذا نوى في اول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل
تقديرا فكذا هنا وايضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقرونا بالنية
تقديرا فلهذا قال ويكون تقديره انه لمسح والطلب فاصح في اول النهار ويكفيها النية
التقديرية فلا نقول بان الجزء الاول اذا خلا عن النية فسد وشيع ذلك الفساد ولا
يبقى صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوف ان
وجد النية في الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة في الاول او النية التقديرية كافية في
الجزء الاول

لتصور العبادة فيه وان لم يوجد في الاكثر علم ان التعدية لم تكن موجبة في الاول على انا نرجح بالكثرة لان
للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذي بالذات اولى من ترجيح بالوصف على ما يذكر في باب الترجيح اعلم
انا نرجح البعض الذي وجد فيه النية على البعض الذي لم يوجد فيه بالكثرة وان الشافعي يرجح على
العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون النية فيفسد ذلك البعض فيتعدى الفساد
الى البعض الذي وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة
ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذات لانا نرجح
بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتي وهو وصف العبادة فان قيل في التقديم ضرورة فان محافظة
وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذي لا يعترض عليه المنافي كالاتصال قلنا في التاخير
ايضا ضرورة كما في يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة
وايضا الضرورة لازمة في غير يوم الشك ايضا اذا نسي النية في الليل او نام او اغمي عليه
ولان صيانة الوقت الذي لا ادرك له اصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان افضل
من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة ويروى هذا عن ابي حنيفة رحمه الله علم انه اقام الدليل
على صحة الصوم المنوي نهارا اولا بما قبله على ما صح بالنية المتصلة وثانيا بما قبله ولان صيانة
الوقت والدليل الثاني يشعر بان الصوم المنوي نهارا انما يصح ضرورة ان الصيانة واجبة
فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا افسد ومن حكمه اي من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت
معيارا للموضى اي الصوم مقدر بكل اليوم فلا يتعدد النفل ببعضه الى بعض النهار
خلافا للشافعي فان عنده اذا نوى النفل في النهار يكون صومه من زمان النية وان كان

بعد الزوال

٨٨

بعد الزوال ومن هذا الجنس اي من جنس صوم رمضان المنذور في وقت معين يصح بالنية
المطلقة وبنية النفل لكن ان صام عن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه يؤثر
في حقه وهو النفل لا في حق الشارع فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه يؤثر
في حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور لان الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر في حق
الشارع اي ان نوى واجبا اخر لا يقع عن المنذور واما القسم الثالث فالوقت
معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لكان الصوم
من عوارض الوقت فلا بد من التبييت اي من النية في الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين
فان الوقت متعين فيكفي النية الحاصلة في الاكثر وتكون النية المعدومة حاصلة في اول النهار
بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت
فيجب النية الحقيقية في اول النهار واما النفل فهو المشروع الاصلي في غير رمضان كالفرض
في رمضان فيكفي النية في الاكثر واما القسم الرابع وهو الحج ففيه الظرف لان افعاله لا تستغرق
اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح في عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا فان
اخره بعد العام الاول يكون اداء بالاتفاق لكن عند ابي يوسف يجب مضيقا لا يجوز تاخيره عن
العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد يجوز بشرط ان لا يفوته
قال الكرخي هذا بناء على الخلاف الذي بينهما في ان الامر المطلق يوجب الفور ام لا وعند
عامة مشايخنا ان الامر لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فهذه المسئلة مبتدأة فقال محمد ان الاتيان به
في العمر اداء اجماعا على ان كل العمر وقته كقضاء الصلوة والصوم ونحوهما وقال ابو يوسف لما وجب

لا يسعان يوضع فلان الحيوة الى العام القابل مشكوك فيه اذا ادرك العام القابل زال الشك فقام
مقام الاول بخلاف قضاء الصلوة والصوم فان الحيوة الى يوم آخر غالبة فكانت الايام
كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغي ان لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيّنا احتياطا احترازا
عن الفوت وظهر ذلك في حق الاثم فقط لا في ان يبطل اصل جهة التقصير والاثم اى لما كان الحج
فرض العمر كان الاصل ان لا يتعين بالعام الاول وانما عيّنا احتياطا لئلا يفوت ويظهر اثر
هذا التعيين في الاثم فقط اى ان اخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج اثم لكن لا يظهر
اثر التعيين في بطلان احتياط اضافة جهة التقصير والاثم بان ادرك الوقفة ولم ينو حجة
الاسلام بل نوى النفل واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا
ولان افعاله غير مقدرة بوقت بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما
يقدر الشيء به كالمكيال ونحوه فان تطوع هذا جواب لما في قوله واذا كان هذا الوقت وعليه
حجة الاسلام يصح وعند الشافعي يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا اى التطوع
وعليه حجة الاسلام من السفه فيحجر عليه اى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت
النية فبقيت النية المطلقة وهي كافية على انه يصح باطلاق النية لكن احرم اصحابه منه عليه
قلنا الحجر يفوت الاختيار والعبادة الا به اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان
لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود جواب عن قوله لكن احرم عنه اصحابه
بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر فان عقد الرفقة دليل الامر بالمعاونة
فصل هذا الفصل في ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع ام لا وهو غير مذكور في اصول فخر الاسلام

وبلا نية

وما كان

وما كان ثبتها نقلته من اصول شمس الائمة الامام شمس الائمة ذكر الامام السرخسي لا خلاف في ان الكفار
يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات في حق المواخذة في الآخرة
لقوله تعالى ما سلككم في سقر الآية اعلم ان الكفار يخاطبون بالثلثة الاول مطلقا اجماعا اما
العبادات فهم مخاطبون بها في حق المواخذة في الآخرة اتفاقا ايضا لقوله تعالى ما سلككم
في سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اما في حق وجوب الاداء في الدنيا فمختلف
كما ذكره في المتن ومنقوله اما في حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشائخنا لانه
لو لم يجب لما عوقبوا على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر
جواب سؤال وهو ان العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون في وجوب الاداء فائدة
فاجاب بان هذا لا يضر لانه يجب عليه بشرط الاسلام كالجنب يجب عليه الصلوة بشرط
الطهارة لا عند مشائخ ديارنا تتعلق بقوله فكذا عند العراقيين لقوله عم ادعهم الى
شهادة ان لا اله الا الله فان اجابوك فاعلمهم ان الله تعالى فرض خمس صلوات الحديث
يفهم منه ان فرضية صلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا فرض
اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر واما
عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر في فصل
مفهوم المخالفة ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس اهلا له وليس لسقوط
العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يامر العليل بشرب الدواء عند اليأس
لانه غير مفيد فكذا هنا وقد ذكر الامام شمس الائمة ان علماءنا لم ينصوا في هذه المسئلة لكن



الا ان يسلم في آخر الوقت بالاولى

بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا او على الخلاف بينهم وبين الشافعي فاستدل البعض
بان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء صلوة الردة خلافا للشافعي فدل على ان المرتد غير مخاطب
بالصلوة عندنا وعند الشافعي مخاطب بها والبعض بانه اذا صلى في اول الوقت ثم ارتد
ثم اسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على ان الخطاب ينعدم بالردة
وصحة ما مضى كانت بناء عليه اي على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى فبطل ذلك
الاداء فاذا اسلم في الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض
فرعوا الخلاف على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم مخاطبون با
لايمان فقط فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة في الايمان ويخاطبون عنده
لكونها من الايمان عنده والكل ضعيف فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله
لانه انما سقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فسقوط
القضاء عندنا لا يدل على ان المرتد غير مخاطب بل على ان يكون مخاطبا لكن سقط
عنه بقوله ان ينتهوا الاية واحتج على ضعف الاستدلال الثاني بقوله فان المودى
انما بطل بقوله ومن يكفر بالايمان فقط حبط عمله فاذا اسلم في الوقت طلب المحالة اي فاذا
حبط العمل ثم اسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور
بقوله ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان فعلم انهم
مخاطبون بالايمان فقط ثم لما ابطل الاستدلالات المذكورة قال والاستدلال الصحيح على
المذهب الاتي من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم اسلم لا يجب عليه فعلم ان الردة يبطل وجوب اداء العبادات

فصل



فصل النهي اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر والمراد بالحسيات ما له وجود حسي فقط والمراد بالشرعيات
ما له وجود شرعي مع الوجود الحسي كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا
ومع هذا الوجود له وجود شرعي فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول المذكورين صارا مرتبطين
ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعي يكون ملك المشتري اثرا له فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد
الايجاب والقبول في غير المحل لا يعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع اعتبار الحكم الشرعي بوجود
البيع بلا ترتب الملك عليه يثبت الوجود الشرعي فيقتضي القبح لعينه اتفاقا الا بدليل ان النهي
لقبح غيره فيه وان كان وصفا فكالاول الا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن
واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعي هو كالاول وعندنا يقتضي القبح لغيره
فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ثم القبح لعينه باطل اتفاقا اعلم
ان النهي يقتضي القبح وانما اقتضى النهي قبحا لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشيء
لقبحه لان النهي يقتضي التحريم فان كان النهي عن الحسيات يقتضي القبح لعينه لان الاصل
ان يكون عين المنهي عنه قبيحا لا غيره فعين المنهي عنه ما القبح جميع اجزائه او بعض
اجزائه فالقبح لبعض اجزائه داخل في القبح لعينه واذا كان الاصل ان يكون قبيحا لعينه
لا يصرف عنه الا الدليل على ان النهي عنه لغيره فح يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير
ان كان وصفا فله حكم القبح لعينه وهو الملحق بالقسم الاول الا ان القسم الاول
حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهي عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان
قربها

وهو جواز العلوق ويثبت النسب اتفاقا وان كان النهي عن الشرعيات فعند الشافعي هو كالاول
اي يقتضي القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهي للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح
لعينه باطل اتفاقا وانما اوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع لانه لا فرق
عندنا وعند الشافعي بين العبادات والمعاملات فهو يقول لا صحة لها اي للشرعيات
شرعا الا ان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهي الشرع عنه اذ ادنى درجات
المشروعية الاباحة وقد يقتضي لان النهي يقتضي القبح وهو ينافي المشروعية اعلم ان الخلاف
بيننا وبين الشافعي في موضعين اولهما ان النهي عن الشرعيات بلا قرينة اصلا يقتضي القبح
لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضي القبح لغيره والصحة باصله
وثانيهما انه اذا دل القرينة على ان النهي بسبب القبح لغيره ويتحد ذلك الغير وصفا فانه باطل
عند الشافعي وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبني على
الخلاف الاول ويجيء هذا الخلاف في هذا الفصل والدليلان المذكوران في المتن
يدلان على مذهبه في الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا قلنا حقيقة النهي توجب
كون المنهي عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه ويعاقب بفعله والنهي عن المستحيل
عبث هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهي عن الشرعيات يقتضي الصحة وقد
اورد الخصم عليهم ان امكان المنهي عنه بالمعنى اللغوي كاف والا لزم انه يجب ان يكون
ممكنا بالمعنى الشرعي فاجيب عن هذا بقوله فالحاصل اما ان يحمل على المعنى اللغوي او الشرعي والاول

باطل

باطل لان المعنى اللغوي لا يوجب المفسدة التي نهي لاجلها حتى لو اوجب يكون النهي عن الحسيات
ولا نزاع فيه فيتعين الثاني تحقيقه انه اذا نهي عن بيع درهم بدرهمين فههنا امران احدهما
امر لغوي هو غير المعنى الشرعي الذي ذكرنا وهو قوله بعت واشتريت وهذا امر حسي
والثاني هذا القول مع المعنى الشرعي المذكور وهذا هو البيع الشرعي فان كان النهي عن
الاول يكون النهي عن الحسيات ويصح ان كان المفسدة التي نهي لاجلها موجودة في هذا القول
من حيث هو القول فلا نزاع في كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة
ليست في نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة في غير
هذا القول حتى لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كعطائه ولا نقض بوجود حرمة نظيرين وان
كان النهي عن الامر الثاني كما انه بحسب المعنى الشرعي فلا يكون النهي للقبح لذاته
او لجزئه لان ذلك ينافي امكان وجوده شرعا فيكون لقبح امر خارجي وايضا اذا جمع
الموضوع له لغة والشرع لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعي يجب الامكان بالمعنى الشرعي
فان قيل النهي عن البيع مثلا ليس المعنى التصرف الحسي فاما المعنى الشرعي فلا قدرة للعبد
عليه فكيف النهي عنه قلنا ان الشرع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد
هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعي قطعا فالقدرة حاصلة
على انشاء المعنى الشرعي بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له واذا كان
المعنى الشرعي مقدورا صح ان يكون منهيا عنه بتبعية هذا المعنى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه
لانه ان تكلم به يترتب عليه المنهي عنه وهو الانشاء فاذا التكلم سبب للمعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعي ونظيره
الطلاق في حالة الحيض

ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير منعقد حكمه كالملك مثلا فنقول الصحة للاباحة والقبح منع
النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي وقد يثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المامور به حسنا قبل الامر
والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري ومن ذا مقتضى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضي على وجه
يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في الشرعيات يكون باطلا اي لا يكون مشروعا
شرعا والنهي عن المستحيل عبث فيثبت على الوجه الذي ادعيناه وهو القبح لغيره والبعض
سلموا ذلك في المعاملات لا قلنا لا في العبادات اصلا فلا يصح الصلاة في الارض المغصوبة
اعلم ان ابا الحسين البصري اخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات
فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح
في المجاور كالصلاة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده واما عندنا وعند الشافعي صحيحة
لكن على صفة الكراهة لانه لم يأت بالمامور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معنى بازائه
فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مامور به لكنه تحرز عن العمل باتيانه يعني لاشتماله على
المامور به محصوره المشتملة على المامور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات تحتمل هذا الوصف
اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام ونحوهما وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه
بالتقسيم العقلي اما ان يكون مامورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته او مامورا به بالعرض ومنهيا عنه
بالعرض او مامورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض او بالعكس اما الاول فمحال لانه اما
بحسب جهة فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه وهو جمع الضدين ولما بحسب جزئيه فهذا الجزء
القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا والتي تكون باطلا فلا يتحقق الكل فعلم من هذا ان القبيح لغيره في نفسه يمكن

اي الفعل المنهي عنه

ان يكون

ان يكون قبيحا لجهة واحدة اما الحسن لغيره في نفسه فلا يتصور الا وان يكون جميع اجزائه حسنا اي
لا يكون شيء من اجزائه قبيحا لعينه واما الثاني فقد ذكرنا ان الامر المطلق يقتضي الحسن لذاته
لمعنى في نفسه فلا يتأتى بما هو مامور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأتى المامور به
فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأتى به المامور به امرا مطلقا واما الرابع وهو العكس
فيكون باطلا لا يتأتى به المامور به فبقي القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال
وهو انكم اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له في المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأي
فنقول في جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف اي كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره و
بعبارة اخرى كونه مامورا به لذاته منهيا عنه لعارض وبعبارة اخرى كونه صحيحا ومشروعا
باصله لا بوصفه او مجاوره والحل واحد فعلى هذا الاصل وهو ان النهي عن المشروعات
يقتضي القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهي للقبح لغيره وعندنا يقتضي القبح لغيره
والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهي للقبح لعينه ان لم يدل الدليل على ان
النهي للقبح لعينه او لغيره يبطل عنده ولا يصح باصله عندنا وان دل على ان النهي لغيره
فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده وفسد عندنا اي يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة
تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارض على الاصل وعنده
الباطل والفاسد سواء هذا هو الخلاف الاخر الذي وعدت ذكره وهو مبناء على الخلاف
الاول لانه لما كان الاصل في المنهي عنه البطلان عنده يجب ان يجري على اصله الاول
الا عند الضرورة فالضرورة مختصة على ما اذا دل الدليل على ان النهي لقبح المجاور كالبيع وقت

فلا يتأدى به

الدليل م

ترجيح العارض

الندا، اما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان يجرى النهى على اصله
فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا
فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا ان يجب صحته ومحته شرعا فيجرى على اصله قف
الا عند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه او لجزئه واما اذا دل
الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط
كافية لصحة الشيء وترجيح الصحة بصحة الاجزاء اولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجى واذا
لم يكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهى على اصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا اى صحيحا
وذلك كالبيع بالشرط والربوا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية من امثلة الصحيح باصله
لا بوصفه الذى نسميه فاسدا لكن يصح النذر به اى مع ان صوم الايام المنهية فاسد
يصح النذر به لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا وهو الاعراض عن ضيافة
الله وانما فى ذكره والتلفظ به فلا معصية فيصح النذر لان النذر ذكر لا فعل فلا يلزم بالشروع
لان الشروع فعل وهو معصية واما الصلوة فى الاوقات المنهية فعند غلبة الفساد فى الوقت
وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتادى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا
فيضمن بالشروع بخلاف الصوم اعلم ان الوقت سبب الصلوة وظرف لها من حيث انه يجب الصلوة
بينهما فاذا وجب كاملا لا يتادى ناقصا كما فى الفجر وقضاء الصلوة فى الاوقات المنهية وان وجب
ناقصا يتادى ناقصا كما فى اداء العصر من حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلوة تعلق
المجاور فلا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معيار فالصوم

اذ هو مقدر بالوقت ويكون كالوصف له فبفساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر
فى النفل حتى لو شرع فى الصلوة فى الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها وان افسد يجب قضاؤها
ولو شرع فى الصوم فى الايام المنهية لا يجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفض لا يجب القضاء
وان كان لمجاور لبعض الكراهة عندنا وعند هذا الكلام متعلق بقوله فذكر الغير ان كان وصفا
له وانما قال عندنا وعند علمائنا ان عام وجب ان يقتضى النهى فى العبادات يوجب
البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهى لقبح امر مجاور كالصلوة فى الارض المغصوبة
والبيع وقت النداء اوردت هنا مثالين احدهما للعبادات والاخر للمعاملات وان دل
على ان النهى لعينه اى لذاته او لجزئه يبطل اتفاقا فهذا الكلام متعلق بقوله وان دل على
ان النهى لغيره كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ
فيكون قبيحا لعينه قوله فيكون قبيحا تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه
لعينه لما بينا من استلزام الملاقيح جمع ملقوحة وهى ما فى البطن من الجنين والمضامين
جمع مضمون وهو ما فى اصلاب الفحول من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين
والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لا يمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى
لما ذكرنا ان النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ للاعدام
الصحة والمشروعية فالجامع ان الحرمة تثبت بكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء
المحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم ان المص جعل تشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء
والوصف المجاور فى كل واحد من هذه الثلثة اما ان الصدق على ذلك المنهى عنه او لم يصدق

ان يحمل عليه

فالجنس اما صادق على الكل وهو ما يصدق على الشيء ويتوقف تصور ذلك الشيء عليه
كالعبادة للصلوة واما غير صادق كاركان الصلوة والايجاب والقبول والمبيع للبيع
الوصف المراد به اللازم الخارجي وهو اما ان يصدق على الملزوم كالجهاد للكلمة
وصوم الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واما ان لا يصدق كالثمن فانه لا
يوجد البيع بدون الثمن لكن الثمن لا يصدق على البيع وليس بركن البيع لانه وسيلة الى المبيع
لا مقصود اصلي فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم واما المجاور فهو الشيء
الذي يصحبه ويفارقه في الجملة وهو اما صادق على الشيء كما يقال البيع وقت النداء
اشتغال عن السعي الواجب فانه قد يوجد الاشتغال بدون البيع وايضا على العكس اذا جرى
البيع في حالة السعي واما غير صادق كقطع الطريق لا يصدق على السفر بل السفر وصل الى
القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر او سافر للحج فقطع
الطريق وايضا على العكس بان سافر بنية القطع ولم يوجد القطع او سافر بنية
القطع لكن لم يوجد القطع واذا ثبت هذا احتجنا الى تطبيق بعض الاصول على الامثلة
المذكورة اما الربوا فانه فضل خال عن العوض شرط في عقد المعاوضة فلما كان مشروطا
في العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لا يصلح عوضا الا مثله
فان المساوات بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم يوجد المبادلة في الزائد
لكن الزائد فرع على المزيد عليه فكان كالوصف له فهو اي ركن البيع وهو مبادلة المال
بالمال قد وجد لكن لم يوجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لا وصفها وهو كونها تامة واما

البيع

البيع بالشرط فكالربوا لان الشرط امر زايد واما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لا يبطل البيع
لما ذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو
مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم في احد الجانبين
واما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى
وهذا وصف له واما الصلوة في الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلوة
بل انما يلزم من المصلي فان كل جسم متمكن فوقوعه من شغل مكان الغير وبين الصلوة ملازمة
اتفاقية واما البيوع الفاسدة فانها اوجبت الملك للعاقد واما البيع وقت النداء فقد
سبق ذكره وقد وقع سهو اذ الاشتغال عن السعي ملازمة اتفاقية وكذا النكاح
بغير شهود لانه منفي بقوله عم لا نكاح الا بشهود اي يكون باطلا لانه منفي لا منهي والكلام هنا
في المنهي فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغي ان لا يثبت النسب ولا يسقط الحد فاجاب
بقوله واما النسب وسقوط الحد للشبهة ثم عطف على قوله لانه منفي قوله ولانه وضع للحل فلا
ينفصل عنه والبيع وضع للملك والانتفاع للحل تابع لانه قد شرع في موضع الحرمة
وفيما لا يحتمل الحل كالامة المجوسية والعبد اي ان سلم ان النكاح منهي فانه يوجب البطلان لانه
لا خلاف ان النهي يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل
يكون باطلا بخلاف البيع لانه وضع للملك لا للحل بدليل شرعيته في موضع الحرمة كالامة المجوسية
وفيما لا يحتمل الحل كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع فان قيل النهي عن الخبائث بعينه لقبح
لعينه والقبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا يثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب

والاستيلاء الكفار والوضع بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة ثم ورد على هذا اشكال وهو
انا لا نم انه اذا ورد النهي عن الحسيات لا يعد حكما شرعيا فان الطلاق في الحيض يعد حكما شرعيا
والظهار يعد الحكم الشرعي وهو الكفارة فاجاب بقوله ولا يلزم ان الطلاق في الحيض يوجب حكما شرعيا
لانه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام في حكم مطلوب عن سبب لا في حكم زاجر فان هذا بعد
حرمته سببه فحاصل الجواب في الطلاق ان نحتنا في النهي عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه
قبيح لمجاور وفي الطلاق قد دل الدليل واما في الظهار فبحثنا في ان النهي لا يعد حكما شرعيا
هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل افاد حكما شرعيا هو زاجر قلنا
الزنا لا يوجب حكما بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل في ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى
الاطراف والاسباب كالوطي يعني ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال
بل لان الولد يوجب الحرمة لان الاستمتاع بالجزء لا يجوز ثم يتعدى منه الحرمة الى اطرافه اي
فروعه واصوله كامهات النساء ويتعدى ايضا الى الاسباب اي الولد يوجب الحرمة
امهات النساء فاقيم ما هو سبب الولد مقام الولد في ايجاب حرمة كما اقمنا السفر مقام المشقة
في اثبات الرخصة والسبب الولد هو الوطي ودواعيه فجعلنا ما هو موجب لحرمة المصاهرة لا ذاتا
بل تبعية الولد وما يعمل بالخلفية يعتبر فيه علة صفة الاصل والاصل هو الولد لا يوصف بالحرمة
اي ما جعل الوطي موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا يعتبر حرمته لان المعتبر في الخلف
صفات الاصل لا صفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لا يعتبر صفات التراب بل يعتبر
صفات الماء من الطهورية فكذا هنا لا يعتبر صفات الوطي من الحرمة بل المعتبر الولد وهو لا يوصف بالحرمة

والملك

والملك بالغصب لا يثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعي هو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل في ملك
شخص واحد هذا جواب عما قال لا يثبت الملك بالغصب ويعني ان الغصب لا يفيد ملكا مقصودا
بل انما يثبت الملك في المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب عنه فلو لم يخرج المغصوب
عن ملكه ولم يدخل في ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل عنه في ملك شخص واحد وهذا لا يجوز
ثم ورد على هذا الاشكال وهو ان قيل لا نم ان اجتماع البدل والمبدل في ملك شخص واحد
لا يجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب عنه مع ان المدبر لا يخرج عن ملكه فاجاب عن هذا
بقوله والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل في ملك الغاصب ضرورة
لئلا يبطل حقه اي المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لا يدخل الضمان
في ملكه لكن لا يدخل في ملك الغاصب اذ لو دخل لبطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية
ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله او هو في مقابلة ملك اليد فلما كان ضمان المدبر في مقابلة
ازالة ملك اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم اجاب عن استيلاء الكفار بقوله واما الاستيلاء
فانما هي لعصمة اموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم او هي ثابتة ما دام محرزا وقد زال
فسقط النهي في حق الدنيا اما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مواخذا به ثم اجاب عن سفر المعصية
بقوله وسفر المعصية صح لمجاوره على ما بيناه من قبل **وصل** اختلفوا في الامر والنهي هل لهما
حكم في الضد ام لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود
بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة يعني اذا امر بشيء
فضده يكون منهيا انما فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوت يكون فعله

مؤكدة وإذا نهى عن الشيء فعدم ضده إن فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وإن لم يفوت
فعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل أنه إذا وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما
يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما وجوب الآخر لأنه لما لم يقصد الضد لا يعتبر إلا من حيث يفوت المقصود
فيكون بهذا القدر مقتضى الأمر والنهي وإذا لم يفوت فيقتضي الكراهة وكونه سنة ملاحظة لظاهر
الأمر والنهي فإن مشابهة المنهي توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب فكونه سنة
مؤكدة فعلى هذا لا يحل للمحرم أن يكتتم وهو في معنى النهي يفيد وجوب الإظهار والأمر بالتربص يفيد
حرمة التزوج وقوله ولا تعزموا عقدة النكاح يفيد الأمر بالكف لكنه غير مقصود فيجري
التداخل في العدة بخلاف الصوم فإن الكف ركنه وهو مقصود والمأمور بالقيام في الصلاة
إذا قعد ثم قام لا تبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الإزار والرداء
سنة والسجود على الأنف لا يفسد عند أبي يوسف لأنه لا يفوت المقصود إذا أعاد
على الطاهر وعندنا يفسد لأنه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة
في الأركان فرض واعلم فنصير فصل معقودنا هذا للمسائل تفريعات على ما ذكر من الأصل
وبعد معرفة أحكام الأصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة إنه المستعان لكل عبد

الركن الثاني في السنة

وهي تطلق على قول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى فعله
والحديث مختص بقوله والأقسام التي ذكرت في الكتاب كالخاص والعام والمشترك لها
والأمر والنهي ثابتة هنا فلا نشتغل بها وإنما بحثنا في بيان الاتصال بالرسول صلى الله عليه
وسلم فيبحث في أمور في كيفية الاتصال وفي الانقطاع وفي محل الخبر وفي كيفية السماع والضبط والتبليغ
وفي الطعن

فصل

في الاتصال بالنبي لا يخلو من أن تكون روايته في كل عهد قوما لا يحصى عددهم
ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم أو يصير كذلك بعد القرن الأول
أو لا يصير بل روايته آحاد والأول متواتر والثاني مشهور والثالث خبر الواحد ولم يعتبر فيه العدد
إذا لم يصل حد التواتر والأول يوجب علم اليقين لأن الاتفاق على شيء مخترع مع تباين هممهم
وطبائعهم وأماكنهم مما يستحيل عقلا والثاني علم الطمأنينة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه
يقينا لكن لو تأمل حق التأمل علم أنه ليس بيقيني كما إذا رأى قوما جلسوا للمأتم يقع له العلم
عن غفلة عن التأمل بأنه مات واحد بناء على أنه آحاد الأصل وإنما يوجب أي الخبر
المشهور ذلك أي علم طمأنينة القلب لأنه وإن كان في الأصل خبر واحد لكن أصحاب الرسول عليهم
تنزهوا عن وصمة الكذب ثم بعد دخل في حد التواتر فأوجب ما ذكرنا والثالث يوجب غلبة الظن
إذا اجتمع الشرائط التي نذكرها إن شاء الله تعالى وهي كافية لوجوب العمل وعند البعض لا يوجب
شيئا لأنه لا يوجب العلم ولا عمل إلا عن علم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وعند بعض
أهل الحديث يوجب العلم لأنه يوجب العمل ولا عمل إلا عن علم وأما إيجابه العمل فلقوله تعالى فلولا
نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين الآية والطائفة تقع على واحد فصاعدا ولأن الرسول عليه السلام
قبل خبر بريرة وسلمان في الهدية والصدقة وأرسل الأفراد إلى الآفاق والأخبار
في أحكام الآخرة لا توجب إلا الاعتقاد وهي مقبولة لأنه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة
يترجح الصدق إلا أنه لا يوجب لكن الأمر أنه لا عمل إلا عن علم قطعي والعقل يشهد أنه لا يوجب
اليقين والأحاديث في أحكام الآخرة منها ما اشتهر ومنها ما دون ذلك وكل يوجب ما ذكرنا والآحاد توجب

عند القلب ومع هذا يحكى له خبر الواحد وهو هذا انطلاق يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقادات
كذلك فصل الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول لم يعرف الا بحديث او حديثين والمعروف
اما ان يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالعبادلة اى عبد الله بن مسعود وعبد الله بن
عباس وعبد الله بن عمر وزيد ومعاذ وابي موسى الاشعري وعائشة وغيرهم رضه وحديثه يقبل
وافق القياس او خالفه ويحكى عن مالك ان القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما
الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل والنقل فانه ثبت ان هذا علة لكن يحتمل
ان يكون في الفرع مانع او لخصوصية الاصل اثر او بالرواية فقط كابي هريرة وانس رضه
فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر لكنه ان خالف جميع
الاقيسة لا يعمل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى
كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن ان لا يدرك شيئا من معانيه فيدخله
شبهة زائدة يخلو عنها القياس وذلك مثل حديث المصراة وهو ما روي انه من اشترى
شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلثة ايام ان رضيها امسكها وان سخطها ردها ورد
معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينا فيغتر
فهذا الحديث يخالف القياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل او القيمة
حكم ثابت بالكتاب والسنة والاجماع واما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة
الحديث صار مثل المعروف بالرواية فان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت
عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه قبل ان وافق

قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة ولم يسم لها مهرا وما دخل
فقضى عم لها بمهر مثل نسائها فعمل به ابن مسعود ورده علي وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه قال شمس الائمة الكردري انما نسبه الى العيب لجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول
على عقبه وهذا البيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضه
وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق القياس
عندنا فان الموت كالدخول بدليل وجوب العدة بالموت ولم يعمل به الشافعي رح لما خالف
القياس عنده وان رده الكل فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عم لم يجعل
لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلثا فرده عمر وغيره من الصحابة رض وقال عمر رض لا ندع
كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت
قال عيسى بن ابان رح اراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى
فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم اراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن من
واراد بالسنة ما قال سمعت النبي عم انه قال للمطلقة الثلث النفقة والسكنى ما دامت في العدة
وان لم يظهر حديثه في السلف فكذا يجوز العمل به في زمن ابي حنيفة رح اذا وافق القياس لان الصدق
في ذلك الزمان غالب قال النبي عم خير القرون قرني الذين انا فيهم ثم الذين يلونهم ثم
الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة رض والثاني التابعون والثالث تبع
التابعين اما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عمل القضاء بظاهر العدالة
وعندهما لا لاختلاف العهد فصل في شرائط الراوي وهي اربعة العقل والضبط

والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر عندنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا تقبل خبر الصبي
والمعتوه واما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه
مع المراقبة الى حين الاداء وكماله ان يضم اليه الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا
حق السماع احترازا عما ان يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام وتخفى على المتكلم
مجموعه لبعده وهو يظن انه ... فلا يستفيد فهم المعنى بالنصب عطف على حق السماع
ثم قولنا شرطنا حق السماع هنا الا في القرآن لان المعتبر في نقله نظمه فلهذا اشترط ثم حفظه
على حقه بخلاف الحديث على انه قد ينقل بالمعنى ثم لو بولغ في حفظه كانت كافية ولانه
محفوظ بقوله وانا له لحافظون والمراقبة بالنصب ايضا عطف على ذلك احترازا عما لا يرى
نفسه اهلا للتبليغ فيقصر في مراقبته بعض ما القي اليه واما العدالة فهي الاستقامة
وهي الانزجار عن محظورات دينه وهي متفاوتة واقصاها ان يستقيم كما امر وهو
لا يكون الا في النبي عم فاعتبر ما لا يؤدي الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعقل
على داعي الهوى والشهوة فقيل ان من ارتكب كبيرة سقطت عدالته واذا اصر على الصغيرة
فكذا اما من ابتلي بشيء منها من غير اصرار فتام العدالة فشهادة المستور وان كانت
مردودة لكن خبر المجهول يقبل عندنا بشهادة النبي عم على قرنه بالعدالة
واما الاسلام فانما شرطناه وان كان الكذب محرما في دين الكفار لان الكافر يسعى في هدم دين
الاسلام تعصبا فيرد قوله في امور دينه وهو التصديق والاقرار وهو على ضربين ظاهر
بنشوءه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تع كما هو الان في اثباته على

سبيل التفصيل حرجا فيكفي الاجمال بان يصدق بكل ما اتى به النبي عم فلهذا قلنا الواجب
ان يستوصف فيقال اهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمانه اي لا لاجل ان الاجمال كاف
بناء على ان الحرج مدفوع في الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف
ان يسأله عن صفات الله تعالى اولا بان يسأله عن الايمان ما هو وما صفته فان هذا امر عميق
يتغرق فيه العقول والافهام والاذكياء العلماء يعجزون عن صفات الله تعالى بل المراد
ان تذكر صفات الله تعالى التي يجب ان يعرفها المؤمنون ويسأله اهو كذلك اي اتشهد ان الله
موصوف بالـ... المذكور فيقول نعم فيكمل ايمانه وهذا هو المراد والله اعلم بحقيقته
فالحاصل ... واذا ثبت هذه الشرائط يقبل خبره سواء كان اعمى او عبدا او امرأة او محدودا
في قذف تائبا بخلاف الشهادة في حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم
بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتنقص بالانوثة فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد
والقاضي على المشهود عليه والمقضي عليه الا ترى ان ما يلزم المشهود عليه شيئا وهذا اي
الاخبار بالحديث ليس من باب الولاية فان الخبر لا يلزمه اي الناقل لا يلزم المنقول اليه شيئا
بل يلتزم بالتزامه اي يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع ولانه يلزمه اولا ثم يتعدى منه
الى الغير اي يلزم الحكم الناقل اولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليه ولا يشترط
لمثله الولاية كما في الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد اولا ثم يتعدى
منه الى الغير تبعا فلا يكون ولاية على الغير اذ ليس هذا الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد
والمرأة الشهادة بهلال رمضان وفرق الشهادة ابدا في تمام الحد هذا بيان الفرق

ما صفات الله تعالى

اي يثبت هذا الحكم بالتبعية على الغير

بين قبول الحديث من المحدود في القذف اذا تاب وبين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه
مقبول وشهادته غير مقبولة فان عدم قبول شهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا
لهم شهادة ابدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لكن تقبل احاديثهم بناء
على عدالتهم وقد ثبت عن الصحابة قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عدم قبول
خبر بريرة وسلمان فصل في الانقطاع اي انقطاع الحديث عن الرسول عليه السلام وهو ظاهر
وباطن اما الظاهر فهو الارسال الارسال عدم الاسناد وهو ان يترك الراوي
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد ان يقول حدثنا
فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والمرسل منقطع عن الرسول صلى الله عليه وسلم
من حيث الظاهر لعدم الاسناد الذي يحصل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلايل
المذكورة في المتن الدالة على قبول المرسل فمرسل الصحابي مقبول بالاجماع محمول على السماع
ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي الا ان ثبت اتصاله من طريق اخر الا مراسيل
سعيد بن المسيب قال لاني وجدتها مسانيد والجهل بصفات الراوي الذي بها يصح
الرواية ومنها دليل على قوله لا يقبل عند الشافعي ويقبل عندنا وعند مالك رح وهو فوق
المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثكم سمعناه من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وانما حدثنا عنه لكنا لا نكذب ولان كلامنا في ارسال من لو اسند
لا يظن به الكذب فلان لا يظن الكذب على رسول الله اولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر
طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله ولا باس بالجهالة لان المرسل

اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه الا يرى انه لو قال اخبرني ثقة يقبل
مع الجهل ولا يعذر ما لم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض اصحابنا
لما ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله
كما رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله واما الانقطاع الباطن فاما
بالمعارضة او بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت
قيس قوله بالنصب اي كمعارضة حديث فاطمة قوله هو فينتصب قوله لكونه مفعول المعارضة
السكنى والنفقة اما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله من وجدكم يحمل عندنا على
قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي
قوله بالنصب ايضا لهذا المعنى وكذا الامثلة التي تاتي فانه مخالف لقوله واستشهدوا شهيدين الاية و
عدم الطلب اوجب بطلانه وامر اشهدوا وحيث نقل الى المجلس الذي هو في مجالس الحكم دل
على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين فان حضور النساء لا يشهد في مجالس الحكم
ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المراتين لما وجب حضورهما على ان
النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط ان القضاء
بشاهد ويمين بدعة واول من قضى به معاوية وكحديث المصراة قوله هو فاعتدوا
وانما يرد لعدم الكتاب بدليل يكون على نظم الكتاب وظاهره اولى من حمله على خبر الواحد
ونصه والا نسخ وذلك لا يجوز او لا يزاد به واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد
واليمين قوله صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي والحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان

ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله عم جيدها ورديها سواء وان لم يكن
يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا او لم يكن
فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عم التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل
ربوا والاعال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عم
جيدها ورديها سواء فلا يرفع عن الشبهة حتى يجاز بيع قفيز جيد بقفيزين رديها سواء واما كونه
شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان ثابتا في مثل هذه الحادثة مما يحتاجه
العقل فان قيل جعل هذا النوع من اقسام المعارضة ولا معارضة فيه ولا امتثال هذا الحديث
تدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عم او على ترك الصحابة رض التبليغ الواجب عليهم فيكون
معارضة لدلائل وجوب التبليغ اذ الدلائل تدل على عدم التهم او تكون معارضة للقضية
العقلية وهي انه لو وجب لاشتهر نقلنا اشتهر الحديث واما ما عرض الصحابة عنه نحو
الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا ولم يرجعوا اليه واما الذي امره
الذي يكون الانقطاع بنقصان في الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول
ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثاني ان يكون الانقطاع بنقصان في الناقل والاول
على اربعة اوجه اما ان يكون معارضا للكتاب او السنة المشهورة او يكونه شاذا في البلوى
العام او باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع في القسم
الثاني الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهرا لوجود الاسناد لكنهما
منقطعان باطنا وحقيقة اما القسم الاول فلقوله عم تكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم

عن حديث فاعرضوا على كتاب الله تعالى فما وافق الكتاب فاقبلوه وما خالف فردوه فدل هذا
الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله تعالى فانه ليس بحديث الرسول وانما هو مفترى
اكره كل حديث يعارض دليلا اقوى منه فانه منقطع عنه عم لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها
بعضا وانما التناقض من الجهل المحض واما القسم الثاني فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط
التي ذكرناها في الراوي يثبت عدم بعضها لا يثبت الاتصال فلم يكن خبر المستور الا في الصدر الاول
كما قلنا في المجهول وخبر الفاسق بالجر عطف على قوله خبر المستور والمعتوه والسيا معناه في
فصل العوارض والصبي العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله اليقظة والمساهل
اي المجازف الذي لا يبالي من السهو والخطا والتزوير وصاحب الهوى فانه لا يقبل روايتهم
لشرائط المذكورة اي لانتفاء الشرائط المذكورة في الراوي في محل الحجة اي
للحادثة التي ورد فيها الخبر وهو لما حقوق الله وهي اما العبادات او العقوبات
والاول يثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة
الماء ونجاسته فكذا اي يثبت باخبار الواحد بالشرائط المذكورة اي اذا اخبر الواحد العدل
ان هذا الماء طاهر او نجس يقبل خبره اسند ركي على قوله فكذا لعمله لكن ان اخبر بها
الفاسق او المستور يتحرى لان هذا اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته
امر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف امر الحديث ففي كثير من الاحوال لا يكون
العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة لمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر المستور
والفاسق ساقط الاعتبار فاوجبنا انضمام التحري به بخلاف امر الاحاديث فان الذي

اي بحكم المساهل

لان ما كان من الديانات ليس الاخبار بطهارة الماء ... بل هو الصلوة ... طهارة الماء وسيلة الى ...

يتلقونها العلماء الاتقياء فلا حرج اذ لا عبرة ... المستورين في الاحاديث فلا اعتبار
لاحاديثهم اصلا واما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا عمل فيها اصلا اي لا يعمل في الديانات
كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته اصلا اي لا يلتفت الى قولهم فلا يحتاج الى التحري بخلاف اخبار الفاسق
فان الواجب فيه التحري والثاني اي العقوبات كذلك عند ابي يوسف رحمه الله اي يثبت بخبر الواحد بالشرائط
المذكورة لانه يفيد من العلم ما يصلح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة
النص والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة والجواب
ان الثابت بدلالة النص قطعي نوع قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كرمه الضرب في قوله
فلا تقل لهما اف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة وعندهما لا يمكن الشبهة في الاصل
ولا يندرئ بها وانما تثبت بالسمع بالنص اي كان القياس ان لا يثبت العقوبات كالحدود
والقصاص بالسمع لانها خبر الواحد فان كل خبر دون التواتر خبر الواحد فيكون السمع دليلا فيه شبهة
والحد يندرئ بها لكن انما ثبت العقوبات بالسمع بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها
بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالسمع واما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد
بالشرائط واما ثبوتها بغير يعتبر فيه الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة
والولاية فلا تقبل شهادة الصبي والعبد والعدد عند الامكان حتى لا يشترط العدد في كل
موضع لا يمكن حضور كشهادة القابلة مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد والان
فيه معنى الالزام يحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم الا انه حكم
من القسم ... ومالا الزام فيه كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا

وما اشبه ذلك كالودائع والامانات ... باصحاب الودائع بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر
الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه للضرورة اللازمة هنا فان في اشتراط العدالة في مثل
الامور غاية الحرج ... ان المتعارف في بعث الصبيان والعبيد في الاشغال والعدول
الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لا سيما لاجل الغير بخلاف الطهارة والنجاسة
فان ضرورتها غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فانه قد سبق في هذا الفصل في طهارة الماء ونجاسته
ان هذا الامر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير
العدول في الطهارة والنجاسة لكن ذكرنا ان الضرورة فيها غير لازمة لان العمل بالاصل
ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يعمل بخبر غير العدل ثمة اي في الطهارة والنجاسة
بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا وما فيه الزام من وجه دون وجه كعزل الوكيل فانه الزام
من حيث انه يبطل عمله في المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف في حقه وحجر المأذون
وفسخ الشركة كما ذكرنا في عزل الوكيل وانكاح البكر البالغة من حيث انه لا يمكن لها التزوج
في المستقبل على تقدير نفاذ هذا النكاح الزام ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس
بالزام فان كان المخبر وكيلا او رسولا يعمل بخبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط اما
العدد او العدالة بعد وجود سائر الشرائط انما فرق بين الرسول والوكيل وبين الفضولي
لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط
شرائط الاخبار من العدالة ... والوكيل والرسول بخلاف الفضولي وايضا قد يتعذر الكذب
في الوكالة والرسالة بان يقول كذا او وكلني فلان او ارسلني اليك ويقول كذا وكذا واما الاخبار الكاذبة

من غير رسالة هو وكالة فكفى في الوقوع وذلك لا لمخافة ظهور الكذب بلزوم الفرية في الاولين ان يقول
قوله رعاية للشبهين اي شبه الالزام وعدم الالزام **فصل** في كيفية السماع والضبط والتبليغ
اما السماع فنوع العزيمة في الباب فهو اما بان يقرأ المحدث عليك او بان تقرأ عليه فتقول
اهو كما قرأت فيقول نعم والاول اعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول صلى الله عليه وسلم وقال
ابو حنيفة رحمه الله كلا ذلك احق منه عم فانه كان مامونا عن السهو اما في غيره فلا على ان رعاية
الطالب اشد عادة وطبيعة وايضا اذا قرأ التلميذ فالحافظ من الطرفين واذا قرأ الاستاذ
لا يكون الحافظ الا منه واما الكتابة والرسالة فقائم مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عم
كان بالكتاب والارسال ايضا والعبارة في الاولين ان يقول حدثنا وفي الاخيرين اخبرنا
واما الرخصة ففي الاجازة والمناولة فان كان عالما بما في الكتاب يجوز فالمستحب
ان يقول اجاز لي ويجوز ايضا وان لم يكن عالما بما فيه لا يجوز عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا
لابي يوسف رحمه الله كما في كتاب القاضي الى القاضي لهما ان امر السنة امر عظيم فما لا يتامل
فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير في طلب
العلم وهذا امر يتبرك به لا امر يتقوى به الاحتجاج واما الضبط فالعزيمة فيه الحفظ
الى وقت الاداء واما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة في هذا الزمان صيانة
للعلم والكتابة نوعان مذكر اي اذا رأى الخط تذكر الحادثة وهذا هو الذي انقلبت عزيمة
وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء كان بخطه هو او رجل معروف او مجهول والثاني
لا يقبل عند ابي حنيفة رح اصلا وعند ابي يوسف ان كان في يده يقبل في الاحاديث وديوان

القضا

لا يقبل

القضاء للامن عن التزوير وان لم يكن في يده لا يعمل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان
خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يعمل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى ان كان في يد
الشاهد يعمل وعند محمد يعمل ايضا في الصكوك اذا علم بلا شك انه خطه لان الغلط فيه نادر
واما الخط بخط رجل معروف في كتاب معروف فيجوز ان يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا
واما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير من مثله والنسخة تامة فيعمل
وغير مضموم لا والمراد من النسخة التامة ان يكتب الابن عن الجد واما التبليغ فانه لا يجوز
عند بعض اهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عم نضر الله امرأ اي نعم الله سمع منا مقالة
فوعاها واداها كما سمعها ولانه عم مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك
ان العزيمة هو الاول لكن الرخصة في الثاني اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة
داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك انواع اي الحديث في النقل بالمعنى انواع فما كان محكما يجوز
للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص او حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد
فقط وما كان مشتركا او مجملا او متشابها او من جوامع الكلم لا يجوز اصلا لان في الاول اي في الى العام
المشترك ان امكن التاويل فيتاوله ولا يصير حجة على غيره والثالث اي المجمل والمتشابه لا يمكن
نقلهما بالمعنى وفي الاخير اي ما كان من جوامع الكلم لا يؤمن الغلط فيه لاحاطة بمعان يقصر عنها
عقول غيره عم **فصل** في الطعن وهو اما من الراوي او من غيره والاول اما بان يعمل
بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رض ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها
فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها ابنة اخيها عبد الرحمن وهو غائب او كحديث ابن عمر رض في رفع اليدين

في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رض عشر سنين فلم أره رفع يديه إلا في تكبيرة الافتتاح
وإن عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا جرح وأما إن عمل ببعض محتملاته فإنه رض منه للباقي
بطريق التأويل لا جرح كحديث ابن عباس رض من بدل دينه فاقتلوه و قال لا تقتل المرتدة
وأما إن أنكرها صريحا كحديث أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان بن موسى عن الزهري
عن عائشة رض وقد أنكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد كقصة ذي اليدين وهي ما روي أن النبي
صلى الله عليه وسلم صلى إحدى العشائين فسلم على رأس الركعتين فقام ذو اليدين
فقال يا رسول الله صلى الله عليه وسلم أقصرت الصلوة أم نسيتها فقال عم كل ذلك لم يكن
فقال بعض ذلك قد كان فأقبل على القوم وفيهم أبو بكر و عمر رض فقال أحق ما يقول
ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل روايتها عنه مع إنكارهما ومن ذهب
إلى أن كلام الناسي يبطل الصلوة زعم أن هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلوة ولأن
الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند أبي يوسف كما أن عمارا
قال لعمر أما تذكر حيث كنا في إبل فأجنبت فتمعكت في التراب ولم يقبله عمر رض قال
كنا في إبل فأجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عم فقال إنما كان يكفيك
ضربتان فلم يذكر عمر رض فلم يقبل قول عمار يعني تمعكت في التراب إلى ... وجه
التمسك بهذا أن عمارا لم يحك حضور عمر رض في تلك القضية ليقبله عمر لعدالة عمار فالمانع
من العمل الأعمال احتمال حضور عمر رض وعمر لم يذكر ذلك قال وإذا فعل على ...
والأكثر ... لا يكون مقبولا ونقل البخاري في صحيحه عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى فقال

شقيق

أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر رض إن رسول الله بعثني أنا وأنت فأجنبت فتمعكت بالصعيد فأتينا
رسول الله عم فأخبرناه فقال إنما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة فقال عبد الله
أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار وهذا فرع خلافهما في أن شاهدين شهدا على قاضي أنه قضى بهذا
ولم يذكر القاضي وإن كان من الصحابة فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة
وتغريب عام ولم يعمل به عمر رض لا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون
جرحا كما لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء من قهقهة في الصلوة لأنه من الحوادث النادرة فيحتمل
خفاءه عنه وإن كان من أئمة الحديث فإن كان الطعن مجملا لا يقبل وإن كان مفسرا فإن كان
تفسيره بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والعصبية
يكون جرحا وإلا فلا وهاهنا تفصيل يطول ذكره مذكور في أصول البزدوي فإن أردت فعليك بالمطالعة
فيه

فصل في أفعاله عم فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به
ما خصوص به أو زلة وهي فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد أن ينبه عليها كيلا
يقتدى بها ففعله المطلق يوجب الوقف عند البعض للجهل بصفته ولا يحصل المتابعة إلا بإتيانه
على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله ولقوله فليحذر الذين يخالفون عن أمره أي فعله
وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الإباحة ولا يكون لنا اتباعه لأنه يحتمل أن يكون مخصوصا
به عم والمختار عندنا الإباحة لكن يكون لنا اتباعه لأنه بعث ليقتدى بأفعاله وأقواله قال الله
لإبراهيم إني جاعلك للناس إماما وذلك بسبب النبوة والخصوص به نادر

فصل في الوحي وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فمنه الأول ما ثبت بلسان الملك فوقع في سمعه بعد علمه بالمبلغ

بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والإلهام وضح له بإشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه السلام
إن روح القدس نفث في روعي أن نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله
وأجملوا في الطلب الروع القلب وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ما تبدى لقلبه عليه السلام
بالإلهام الله تعالى بأن أراه بنور من عنده كما قال لتحكم بين الناس بما أراك الله والكل حجة
مطلقا بخلاف الإلهام للأولياء فإنه لا يكون حجة على غيره وأما الباطن فما ينال بالرأي
والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحي الظاهر لا غير وإنما الرأي حظ لمحل الخطاء
يكون لغيره للعجز عن الأول لقوله تعالى إن هو إلا وحي يوحى وعند البعض له العمل بهما والعلماء عندنا
أنه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا وحكم
داود وسليمان بالرأي في نفش غنم القوم نفشت الإبل والغنم نفوشا أي رعت
ليلا أي روي أن غنم قوم وقعت ليلا في زرع جماعة فأفسدته فتخاصموا عند داود عم
فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عم وهو ابن إحدى عشرة سنة غير هذا
أرفق بالفريقين فقال أرى أن تدفع الغنم إلى أهل الحرث ينتفعون بألبانها وأولادها
وأصوافها والحرث إلى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم أفسد ثم يترادون
فقال داود عم القضاء ما قضيت وأمضى الحكم بذلك أما وجه حكومة داود عم أن الضرر
وقع بالغنم فسلمت إلى المجني عليه كما في العبد الجاني وأما وجه حكومة سليمان عم أنه جعل
الانتفاع بالغنم بإزاء ما فات من الانتفاع بالحرث من غير أن يزول ملك المالك عن الغنم فأوجب
على صاحب الغنم أن يعمل في الحرث حتى يزول الضرر والنقصان وقوله عم أرأيت لو كان على أبيك دين

فقضيته الحديث روي أن الخثعمية قالت يا رسول الله إن فريضة الحج أدركت أبي شيخا كبيرا
لا يستطيع أن يستمسك على الراحلة أفيجزيني أن أحج عنه فقال عم أرأيت لو كان على أبيك دين
فقضيته أكان يقبل منك قالت نعم فقال فدين الله أحق أن يقبل وقوله أرأيت لو تمضمضت
الحديث روي أن عمر رض سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عم أرأيت لو تمضمضت
بماء ثم مججته أكان يضرك لكن يحتمل في الحديثين أنه عرف حكمه بالوحي لكن بيّنه بطريق القياس لما كان
موافقا له ليكون أقرب إلى فهم السامع ولأنه عم أسبق الناس في العلم إذ يعلم المتشابه والمجمل
فمحال أن يخفى عليه معنى النص المراد بها العلة وإذا وضح له لزمه العمل ولأنه شاور أصحابه في سائر
الحوادث عند عدم النص فأخذ في أسارى بدر برأي أبي بكر رض روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
أتي يوم البدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه وعقيل ابن أبي طالب فاستشار أبا بكر
فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها أصحابك
وقال عمر رض كذبوك وأخرجوك فقدمهم فاضرب أعناقهم فإن هؤلاء أئمة الكفر وإن الله أغناك
عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من العباس ومكني من فلان لنسيب له فلنضرب أعناقهم
فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي أبي بكر وكان ذلك من الرأي فخفي عليهم حتى نزل قوله تعالى
لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم أي لولا حكم الله تعالى سبق في اللوح المحفوظ
وهو أنه لا يعاقب أحدا بالخطاء وكان هذا خطأ في الاجتهاد لأنهم نظروا أن استبقاءهم ربما
كان سببا لإسلامهم وتوبتهم وأن فداءهم يتقوى به على الجهاد في سبيل الله وخفي عليهم أن
قتلهم أعز للإسلام وأهيب لمن وراءهم وأقل لشوكتهم ولما نزلت هذه الآية قال عم لو نزل

بنا عذاب بما جنى الاعمى والعذاب الاية تأويل آخر يذكر في باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى ومثل ذلك
كثير اي مثل ما اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم برأي اصحابه كثير وبعض ذلك مذكور في اصول البزدوي
من ذلك ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اراد يوم الاحزاب ان يعطي المشركين شطر اي بعضها
ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا ان كان هذا عن وحي فسمعا
وطاعة وان كان عن رأي فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولهم
دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله تعالى بالدين نعطيهم ثمار
المدينة لا نعطيهم الا السيف فقال عم اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد فاردت
ان اصرفهم عنكم فاذا ابيتم فذاك ثم قال للذين جاؤوا للصلح اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف
واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطا لكن مع ذلك الوحي الظاهر اولى لانه اعلى ولانه لا يحتمل الخطا
لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء اي الوحي الباطن وهو القياس يحتمل الخطا في حالة الابتداء
لكن لا يحتمل القرار على الخطا فهذا هو المراد بالبقاء والوحي الظاهر لا يحتمل الخطا اصلا لا ابتداء
ولا بقاء فكان اقوى ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت في حادثة عمل بالرأي
لما ذكر في هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحي ثم العمل بالرأي بعد انقضاء مدة الانتظار بين
مدة الانتظار وهي ما يرجو نزوله والله اعلم اذا استفرغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند اليه
وهو الحكم الذي ظهر له بالاجتهاد وحيا لانقطاع الهوى وهذا جواب عن التمسك على المذهب
الاول بقوله ان هو الا وحي يوحى **فصل** في شرائع من قبلنا من يلزمنا حتى يقوم
الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا يلزمنا لقوله

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا الا ان الاصل في الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان في المكان
وما ذكروا ان هو محمول على انه فبهداهم اقتده وقوله مصدقا لما بين يديه فذكر في اصول الدين وعند البعض
يلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين الاية والارث يصير ملكا للوارث
مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا ولقوله عم لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي واما ذكروا
غير مختص بالاصل بل في الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب
عندنا هذا لكن بما علم من الاعتقاد على كتبهم للتحريف شرطنا ان يقص الله علينا من غير انكار
فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا بينهم
فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما وهو ما لم نعلم اتفاقهم ولا اختلافهم فعند الكرخي لا يجب
لانه عالم من غير لا يحمل على السماع في الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء لعموم قوله فاعتبروا
يا اولي الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند اهل السنة وعند ابي سعيد البردعي يجب
لقوله عم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر
ولان اكثر اقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم اصوب لانهم شاهدوا
موارد النصوص لتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عم وكونهم في خير القرون وعند الكرخي
يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع او الكذب والتابعي مثله لا فيما
يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والائمة في البعض ما ذكرنا اي
الاعتداد في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ باقوالهم وفي البعض اي في بعض المواضع بان
نسلك مسلكهم اي في الاجتهاد اجتهد كما اجتهدوا وهذا اقتداء ايضا وهو جواب عن قوله اصحابي
كالنجوم

وايضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء واما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة
فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي ورد شهادة
الحسن وكان مذهب علي رضي قبول شهادة الولد لوالده وابن عباس رجع الى فتوى مسروق
في النذر بذبح الولد وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل او من الدية فرجع الى فتوى
مسروق وهو ان يجب ذبح شاة

باب البيان

فيما يلحق بالكتاب والسنة
البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق او بغيره والثاني بيان الضرورة والاول اما ان يكون
بيانا لمعنى الكلام او لا والثاني سمي بيان تبديل والاول اما ان يكون بلا تغيير كالاستثناء
والصفة والشرط والغاية والاول ان كان معنى الكلام معلوما لكن اكده بما قطع
الاحتمال او مجهولا كالمشترك والمجمل فالثاني بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير
يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز التخصيص بخبر الواحد عندنا
على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق واما تأخيره عن
الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه
وبيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس رضي لقوله عم فليكفر عن يمينه للحديث
جاء بروايتين احدهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت
بالذي هو خير والاخر فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا انه عم اوجب
الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما اوجبت الكفارة اصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى
فيبطل يمينه فلا يجب الكفارة وطريقه انه للمجاز وكتاب انه نوع وجب حمله على ايجاب لا يلزم التناقض فعلمنا الكلام

اذ تعقيبه مغير توقف على الاخر فتعين المجموع كلاما واحدا كما ذكر في الشرط ان في فصل منهم
الحالة ان الشرط والجزاء كلام واحد اوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره واختلف
في التخصيص بالكلام المستقل فعندنا ان في يصح متراخيا وعندنا لا يكون نسخا اي المتراخي
لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا له في قصة البقرة اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا فعلم ان المراد بقرة مخصوصة وقوله تعالى واهلك في قوله تعالى
قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون
من دون الله حصب جهنم نقل انه لما نزل هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله عم
انت قلت ذلك قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح
وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عم بل عبدوا الشياطين التي امرتهم بذلك
فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى
والملائكة خصتا متراخيا اي خص الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله واهلك وقوله
انكم وما تعبدون بقوله انه ليس من اهلك وقوله ان الذين سبقت لهم منا الحسنى قلنا
في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح اي بقرة شاء واخر نسخ هذا الاصل
لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون اهلا له سلمنا تناوله لكن
استثنى بقوله الا من سبق عليه القول فان اريد بالاهل الاهل قرابة صح يشمل الابن
فالاستثناء متصل وقوله ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان اريد
الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع لعلمه ان الاهل لا يليق اما ان يراد به الاهل ايمانا او الاهل قرابة

فان اريد الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء منقطع لانه الامن لم يسبق عليه العقد على هذا انقطع قوله
انه ليس من اهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان اريد الثاني اي الاهل قرابة
يتناول الابن لكن المستثنى الابن بعد الامر سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص
المتراخي فقط انه ليس من اهلك اي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول
ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار وعدله وما بعده من لم يتناول عند عدم عصمته لان ما غير العلماء
وانما ورد تقيدنا بالمجاز او التغليب فعلى ان الذين سبقت لدفع هذا الاحتمال واحتج بما
قالوا الكلام اما هو تغيير يصح متراخيا اتفاقا واما هو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء
وانما اختلفوا في التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تغيير لما عرف ان العام
دليل قطعي فيه شبهة محتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تغييرا فيصح متراخيا كالبيان
المجمل وعنده ظني في الكل فيكون التخصيص تغييرا موجبه اقول الافرق عند الشافعي رحمه الله بين
التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فصار مثل المجمل فيما نكون بيانا تغيير الا عنده لكن
الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل يجوز فيه التراخي وعندنا
لما كان تغييرا هو لا يجوز الا موصولا **فصل** في الاستثناء وهو مشتق من الثني يقال ثنى
عنان فرسه اذا منعه عن المضي في الصوب الذي هو متوجه اليه اعلم ان بعض الناس قسموا
الاستثناء على المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه لكني لم افعل كذلك لان الاستثناء
الحقيقي هو المتصل واما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم اجعل المنقطع قسما منه لكني اوردته
في اخره الاستثناء الحقيقي وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام في حكم صدر الكلام

وهو متعلق بالدخول فقط بعض ما تناوله يخرج الاستثناء المستغرق بالا واخواتها متعلق بالمنع
وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا التعريف تفردت به وهو اجود من سائر التعريفات
لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان اراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون
بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع في كلام الله تعالى او قبل الحكم وحقيقة الاخراج
لا يكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل في حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم
واما المستثنى داخل في صدر الكلام من حيث التناول لكن من حيث انه يفهم ان المستثنى من
صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق
فعلم ان حقيقة الاخراج غير مراد ثم انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم ان المراد
بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل في الحدود فالتعريف الذي ذكرته اولى قالوا
هو بيان تغيير لانه يغير موجب الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لصيغة الكلام
لانه يبين ان المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لصيغة الكلام واختلفوا في كيفية
عمله ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة لا يخلو اما ان يكون اطلق العشرة على السبعة في قوله
الا ثلثة بيانا لذلك كما قال البعض او على ثلثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل في ان كلا منهما
يبين ان الحكم المذكور في صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم في البعض الاخر مخالف للحكم
في البعض الاول لا فرق بينهما على هذا المذهب الا ان الاستثناء كلام غير مستقل والتخصيص
كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق اخر وهو ان الاستثناء لا يثبت حكما
على خلاف حكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب هو ان العشرة يراد بها السبعة الى اخره وهو ما قال

مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعي يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة
ان يثبت حكما خلاف حكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب
لانهم ذكروا في الجواب عنه ان الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله
اذ لا يجوز ان يسمى تسعمائة الفا فلا يكون دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم
نوع كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل وهذا الكلام نص على انه جواب عن قول من
قال ان المراد بالعشرة هو السبعة او اطلق العشرة على عشرة افراد ثم اخرج الثلثة
بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا اظنه مذهب احد او قبله ثم حكم
على الباقي او اطلق عشرة الا ثلثة على السبعة فكانه قال على سبعة فتحصل ثلثة مذاهب
فمعنى هذين اي على المذهبين الاخيرين تكون اي الاستثناء تكلما بالباقي في صدر الكلام
بعد الثنيا اي المستثنى ففي قوله له علي عشرة الا ثلثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلثة والباقي
في صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له علي سبعة وانما قلنا انه على
الاخيرين تكلم بالباقي بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلثة موضوع للسبعة
فيكون تكلما بالسبعة واما على المذهب الثاني فلانه اخرج الثلثة قبل الحكم من افراد العشرة
ثم حكم على السبعة فالتكلم في حق الحكم يكون بالسبعة اي يكون الحكم على السبعة فقط لا على
الثلثة لا بالنفي ولا بالاثبات الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى عدديا كالتخصيص
بالعلم وفي غير العددي كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءني غير زيد لما جمع مع المذهب الثاني والثالث
في الاستثناء على كلها تكلم بالباقي ارادوا معنى الفرق الذي بينهما وهو ان على المذهب الاخير

المستثنى منه

المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له علي عشرة الا ثلثة فهو كقوله له علي سبعة فيكون الاستثناء في دلالته
على كون الحكم في المستثنى مخالفا للصدر كالتخصيص بالعلم في نفي الحكم عما عداه وان كان غير عددي
كجاءني القوم الا زيدا فهو كقوله جاءني القوم غير زيد فيكون في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا
لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف في نفي الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب
اذا كان المستثنى منه غير عددي بين الا وغير صفة وعلى المذهب الثاني اكثر من هذا المذهب
الثاني وهو ان المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب
اكثر في دلالته على كون الحكم في المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف في نفي الحكم
عما عداهما لان ذكر المجموع اولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقي ينبئ الى ان حكم
المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءني غير زيد وعلى الاول اي على المذهب الاول يكون
اثباتا ونفيا بالمنطوق اي يكون المستثنى والمستثنى منه جملتين احديهما مثبتة والاخرى منفية
الاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم
او الوصف والدلالة على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم
وعلى المذهب الثاني يكون اكثر من هذا في دلالته على الحكم في المستثنى يكون اشارة لا منطوقا
فحينئذ اي بحجة المذهب الاول ان ايجاد الكلام مع عدم حكمه في البعض شايع كالتخصيص فاما
اعدام الكلام الموجود فلا واجماع اهل العربية وهو عطف على قوله ان وجود الكلام
مع عدم حكمه في البعض شايع على انه من النفي اثبات وبالعكس ايضا ولولا ذلك لما كان كلمة التوحيد
توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم في استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف

او النص مبدا وبهذا اورد ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده
وما وجدته منزعا اورده على وجه الاشكال وبينت فساده وتوجيهه لو كان المراد من العشرة سبعة
كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف
فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف
الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد والمراد بالجارية كان النصف
غير نصف النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا
والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حاصل
ما اورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لا
ان المتناول هو البعض ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد ان الاستثناء هو بيان ان المراد
هو البعض لا ان المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول
لا من المراد فيكون الاستثناء النصف من الكل والجواب الذي عن الدلائل على المذهب الاول ان العشرة
هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شايع بلفظ صلى بالعدد المعين
لا عام كالمسلمين فلا يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجاز افالا كلم
عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي وبالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لا انه حكم عليه
بحكم الصدر بنقيض حكم الصدر وقوله لا صلوة الا بطهور هو كقوله لا صلوة بغير طهور ولو كان
نفيا واثباتا يلزم صلوة بطهور ثابتة فيصح كل صلوة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان
الاستثناء متعلق بالكل فقوله وقولهم هو من الاثبات نفي جواب عن قوله اجماعهم وقوله لم يحكم عليه اي على

المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما ابطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى
غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان المحكوم عليه بنقيض
حكم الصدر اخص من قولنا حكم الصدر مسلوب عنه وقوله لا صلوة الا بطهور يتكلم بالباقي بعد
الثنيا وهو لا صلوة بغير طهور وليس نفيا واثباتا لانه لو كان لا صلوة ثابتة الا صلوة ملصقة
بطهور فلو كان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هي صلوة ملصقة بطهور ثابتة وصلوة ملصقة
بطهور نكرة موصوفة وهي عامة لعموم الصفة على ما ذكرنا عليه في فصل العام فصار كقوله كل صلوة [ملصقة]
بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخر ان كانت مفقودة والطهور موجود لا يجوز الصلوة
وايضا صدر الكلام موجب السلب الكلي اي كل واحد واحد من افراد الصلوة غير جائز ثم الاستثناء
ان تعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوة بلا طهور واذا كان الاستثناء
متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفي اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم
فيلزم كل صلوة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة في حال الا في حال
اقترانها بالطهور فلعله الثانية قولنا كل واحد واحد من الصلوة جائزة في حال اقترانها بالطهور
[وهذا باطل] فان قيل قوله لا صلوة الا بطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم في فصل العام ان النكرة
الموصوفة عامة لعموم الصفة واوردتم للمثال لا اجالس الا رجلا عالما له ان يجالس كل عالم
فقوله لا صلوة الا بطهور عام في زعمكم فيلزم عليكم فساد اي احدهما ما ذكرتم انه يلزم ان كل
صلوة بطهور جائزة والثاني انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفي اثباتا وانتم لا تقولون به ولا يشكل
علينا لان النكرة الموصوفة لا تعم عندنا فان كان الاستثناء من النفي اثباتا كفى صحة بعض صلوة

سطهور جائز وهذا اصح قلت المستثنى في كلتا الصورتين الذي وقع في لا اجالس الا رجلا عالما وقوله
لا صلوة الا بطهور عام عندنا والاستثناء من النفي اثبات في كلتيهما لكن في قوله لا اجالس الا رجلا عالما
لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم من غير ان تحقق ان يكون له مجالسة كل عالم فاباحة مجالسة
كل عالم انما اتعلم الا ان الاستثناء من النفي اثبات واما في قوله لا صلوة الا بطهور كل صلوة بطهور
ليس محكوما عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل
على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وايضا يجيء في باب العكس ان الفرق بطريق
الاستثناء يدل على علية المستثنى منه فيكون الصلوة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما
خلت عنه الطهور فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية
فيتم بعموم العلة وقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان له ان يقتل مؤمنا
عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ لانه يوجب اذن الشرع به والا يجوز اذن الشرع بالقتل خطأ
لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي والاحتياط فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت
الكفارة وهذا دليل عورضت بان احمد هذا اقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء
في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل واما كلمة التوحيد جواب عن قوله
وايضا لو لا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فلان معظم الكفار كانوا مشركين معتقدين
وجود الاله ثابت فيتحقق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى ان شاء الله تعالى على المذهب الاول
وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانا علمنا ان وجوده يثبت على هذا
المذهب بطريق الاشارة ولانه لما ذكر الا لم يخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان

حكم المس

حكم المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما اخرج منه وضرورة على الاخير اي على المذهب الاخير وهو ان
العشرة الا ثلثة موضوع للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى ثابت بطريق الضرورة
لان وجود الاله لما كان ثابتا بلا شك عقلا لم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة ودلالة لان التقدير
على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على
نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة وما قيل
عليه اي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير انه لم يعهد
في العربية مركب من ثلثة اي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب
من كلمتين كبعلبك ومركب اعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب موضوع بالوضع الشخصي
مثل بعلبك بل المراد ان معناه يطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون معناه وضعا كليا اي وضع
الواضع اللفظ الذي استثنى منه للباقي وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين
وضع جزئي كوضع اللغات ووضع كلي كالاوضاع النحوية والصرفية ففي الاوضاع الجزئية
سلمنا انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلث كلمات مع انه في حيز المنع لجواز ان يكون تأبط شرا
وبرق نحره وعبد الرحمن فانه مركب من ثلثة العبد واللام ورحمن لكن في الاوضاع الكلية
لا نم انه لم يعهد في العربية ان معنى المركب من ثلث كلمات يطابق معنى الكلمة الواحدة فان
من له يد في الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة
ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذي نطق كل واحد منهما
يقوم مقام الاخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذو صهيل وامثال ذلك كثيرة وايضا منقوض بنحو زيد عبد الله

اى المذهب الاخير

فانه مركب من ملته ولا الاعراب في وسط وهذا المذهب هو المشهور من علمائنا وبعضهم اى بعض مشايخنا
كالقاضي الامام ابى زيد وفخر الاسلام وشمس الائمة السرخسي ذهبوا في الاستثناء الغير العددي
الى انه بحكم العرف اى المذهب الحق وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي واستدلوا على هذا
من قولهم وكلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاول كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون
به بل شبهوا الاستثناء بالغاية اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن في كلمة التوحيد ان
اثبات الاله بطريق الاشارة فعلمت ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث
وهو ان العشرة الا ثلثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددي على هذا
المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند
هو لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا دلالة على وجود الله بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم
ليس هذا الثالث وانهم شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف
حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفي والاثبات بطريق المنطوق
لا بالاشارة فعلم ان مذهبهم في الاستثناء الغير العددي هو انه بحكم العرف وهذا اى الجواب
لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفي التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال اهل
اللغة انه اخراج وتكلم بالباقي ومن النفي اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد
وتكلما بالباقي في حق الحكم واثباتا بالاشارة وفي العددي ذهبوا الى الافتراض حتى لو قال
كان لي الا مائة فكذا ولم يكن الا خمسين لا يحنث فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان
لي فوق المائة فلا يحنث بوجود المائة او قال ليس له على عشرة الا ثلثة لا يلزمه شيء

ليس له

١١١

ليس له على تسعة مسئلة شرط الاستثناء ان يكون ما اوجبه الصيغة قصدا لا ما ثبت ضمنا لانه
تصرف في اللفظ فلهذا قال ابو يوسف لو وكل بالخصومة غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له
الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا ان يتعلق
الوكالة فاستثناء منقطع اى لكن له ان ينقض الوكالة ويصح عند محمد لان المراد بالخصومة الجواب
مجازا فيتناول الاقرار والانكار فيصح الاستثناء موصولا لا انه بيان تغيير نظرا الى
الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة وعلى هذا يصح مفصولا ولو كان غير جائز الانكار
فايضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد وهو ان الخصومة تشمل الاقرار والانكار
فيصح عند محمد استثناء الانكار والاقرار ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار
تغيير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء الانكار ليس تغييرا للحقيقة اللغوية ابطال لها
اما عند ابي يوسف فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار
بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار
فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع
والثاني مجاز فان قلت قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك الثاني
مجاز قلت ليس هذا قسمة حقيقية بل المراد ان الاستثناء يطلق على معنيين احدهما
بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز وقد اورد اصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من امثلة
الاستثناء المنقطع ووجهه ان المتصل هو اخراج عن المتعدد منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك
لان حكم الصدر انما هي قذف فاسق وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة

فهذا حكم اخر اورده اصحابنا من امثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي ذكره فخر الاسلام في كونه
منقطعا هو ان صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفيه نظر لان
الفاسقون ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله اولئك اي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه
ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في المستثنى منه وهو اولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه
وهو الفاسقون كما في قال القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم غير داخل في منطلقون
وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردته كما ذكر في المتن وهو ان الاستثناء
المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وبالمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع
من الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد الا
واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فنقول هنا غير مخرج لان الذين تابوا اصحاب الا يكون
داخلا في صدر الكلام الذي ان يكون داخلا فيه لكن لا يخرج شيء عن ذلك الحكم
وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا فقوله الا الذين تابوا لا يخرج عن حيز
ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم اخر ونظائره كثيرة في
القران منها قوله وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف اي الجمع
بين الاختين الذي قد سلف داخل في الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام
وهو الحرمة لانه حرام ايضا لكن اثبت له حكما اخر وهو انه مغفور مسئلة الاستثناء المستغرق
باطل عند اصحابنا فيذكر بلفظه او بما يساويه نحو عبيدي احرار الا عبيدي او الا مماليكي اما ان
استثنى بلفظ اخص منه في المفهوم لكن في الوجود يساويه يصح نحو عبيدي احرار الا هؤلاء والا عبيدي

سوامع مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كاية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعي
وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام بسبب المغير ضروري
فيتقيد بقدر الحاجة على انه لا شركة في عطف الجمل في الحكم ففي الاستثناء اولى وصرفه الى الكل
في الجمل المختلفة كاية القذف في غاية البعد لان قوله فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء
بلفظ الطلب وقوله واولئك هم الفاسقون جملة مستانفة بلفظ الاخبار اي صرف الاستثناء
الى الكل في اية القذف قطعا ان في قوله ولا تقبلوا عطفا على قوله فاجلدوا وصح ان لم يجعل رد الشهادة
من تمام الحد بل جعل قوله واولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا حتى يجعل الاستثناء مصروفا
الى قوله ولا تقبلوا وقوله واولئك لا الى قوله فاجلدوا واتضح ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعلم ان قوله
الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده فالجمل المختلفة في اية القذف هي قوله ولا تقبلوا
وقوله واولئك هم الفاسقون وقوله فاجلدوا ونحن جعلنا الاوليين جزاء لانهما اخرجا بلفظ
الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا واولئك مستانفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء
مصروفا الى اولئك ومن اقسام بيان التغيير الشرط وقد مر اي في فصل مفهوم المخالفة الفرق
بينه وبين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصفه يقع البيع على النصف
بالف لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف ولو قال على ان لي نصفه
يقع على النصف بخمسمائة فانه يدخل في البيع لكن لانه تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد
بهذا الشرط لانه بيع شيء من شيئين فصل في بيان التبديل وهو النسخ والبحث فيه
في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل
شرعي

مقتضيا خلاف حكمه ولما كان ان الشرع علمنا بان الحكم الاول موقت الى وقت كذا كان الدليل الثاني
بيانا محضا لانتهاء الحكم في حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه اصلا عندنا لجهلنا عن مدته
فالنسخ تبديل بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل في حقه لان المقتول ميت باجله
ونحن حققنا ذلك وهو جائز في احكام الشرع عندنا خلافا لليهود فعند بعضهم باطل عقلا
وعند بعضهم نقلا وقد انكر بعض المسلمين ايضا وهذا المقصود من مسلم ان كان المراد
ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم وتلك الشرائع باقية الآن
لكن المسلمين الذين لم يجوزوا النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة
موقتة الى وقت ورود الشريعة المتاخرة اذ ثبت في القرآن ان موسى وعيسى بشرا بشرع
محمد صلى الله عليه وسلم واوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول موقتا لا يسمى
الثاني ناسخا ونحن نقول بان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية اما النقل ففي التوراة
تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وادعوا انه نقل تواترا او نقول ايد عن موسى ع
موسى عم ان لا نسخ لشريعته قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف واما العقل
فلانه يوجب كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل
بالعواقب ولنا ان حل الاخوات في شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء الى توالد ثم لم يبق
احد منهم في غير شريعته الا ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض
بين الدليلين بل الدليل الثاني لبيان انتهاء الحكم الاول الذي لم يكن معلوما لنا وقولهم بان البقاء
بالاستصحاب ممنوع ان الاستصحاب ليس بحجة عندنا لانه يلزم ان لا يكون نص حجة في زمن النبي صلى الله عليه وسلم

بعد الذي وقت نزوله والعمل بعده والجواب عن هذا اما بالتزام الانفصال في قبل هذا الاستصحاب
الذي في كل صورة علم انه لم يتغير واما بان النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان نزول
الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور واعلم ان فخر الاسلام اجاب عن قولهم انه يوجب
كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب
فلا يلزم كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في حالة واحدة وفي هذا الجواب نظر وهو انه لما كان
البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما في زمن
النبي صلى الله عليه وسلم حجة الا في حالة نزوله ولا يكون حجة بعده وهو قول باطل وانما قيدنا
بزمن النبي صلى الله عليه وسلم لان بوفاته عم ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي
قبض النبي صلى الله عليه وسلم عليها قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي في هذا النظر جوابان
احدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة اي كل استصحاب يكون عدم التغير معلوما فلما نزل
على النبي صلى الله عليه وسلم حكم فثبوته بالنص وبقاؤه بالاستصحاب وقد علم انه لم ينزل مغير اذ
لو نزل لبينه النبي صلى الله عليه وسلم فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة
وثانيهما ان لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل النص يدل على شرعيته موجبه قطعا الى زمان
نزول الناسخ وبهذا يندفع التعارض المذكور وهو كون الشيء مامورا به ومنهيا عنه في زمان
واحد لان النص الاول حكمه موقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول
وهذا مبني على ما ذكر في اول الفصل انه لما كان ان الشرع علمنا بان الحكم الاول موقتا فلا احتاج الى دفع
التعارض المذكور بان نقول ان البقاء بالاستصحاب الخ وهذا حكمة بالغة وهو لا يحيطها الا اماثله

الاربعون

وايضا عكس حسن الشيء وقبحه في زمانين واما محله فاعلم ان الحكم اما ان لا يحتمل النسخ في نفسه كالاحكام
العقلية مثل وحدانية الله تعالى وامثالها وما جرى مجراها كالامور الحسية والاخبارات عن الامور الماضية
او الحاضرة او المستقبلة نحو فسجد الملائكة واما ان يحتمل كالاحكام الشرعية ثم هذا اما ان لحقه تأبيد
نصا كقوله وجاعل الذين اتبعوك الاية وقوله عم الجهاد ماض الى يوم القيامة او دلالة كالشرائع
التي قبض عليها النبي صلى الله عليه وسلم فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت عطف
على التأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد فان النسخ قبل تمام الوقت بداء او يكون الحكم مطلقا عنهما
اي عن التأبيد والتوقيت فالذي يجري فيه النسخ هذا فقط اي المطلق فالتمكن من الاعتقاد كاف لا حاجة
الى التمكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان المقصود منه الفعل فقبل الفعل يكون بداء
لنا انه عم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عدم التمكن من العمل
ولنا انه يمكن ان يكون المقصود الاعتقاد فقط او الاعتقاد والعمل جميعا وهنا اي في صورة كون
المقصود الاعتقاد والعمل الاعتقاد اقوى فانه يصلح ان يكون قربة مقصودة كما في المتشابه
ومواى الاعتقاد لا يحتمل السقوط بخلاف العمل فان العمل يمكن ان يسقط بعذر كالاكراه والحيض
والصوم وغيرها وذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل اي من قبيل النسخ قبل الفعل
عند البعض وعند البعض ليس بنسخ فان الاختلاف لا يكون نسخا لان الاختلاف ..لكن
الامر بقدر الاصل عاما كان وانما امر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء
حتم الاصل فيكون نسخا منه الاسهل على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام
ليس بنسخ قلنا انما قام الغير مقامه عاد الحكم الاصلية واما الناسخ فهو اما الكتاب او السنة لا القياس

على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حيوة النبي عم يكون من باب السنة لانه منفرد ببيان الشرائع
وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون اربعة اقسام نسخ الكتاب بالكتاب او نسخ السنة بالسنة
او الكتاب بالسنة او العكس وقال الشافعي رح بفساد الاخيرين لقوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او
مثلها دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة والسنة دونه اي دون الكتاب وقوله قل ما يكون
لي ان ابدله ولقوله عم اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث او انه يكثر لكم
الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه
وان خالفه فردوه ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف ما يزعم انه كلام ربه
وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا يصدقه فالتعاون بينهما اولى واحتج بعض اصحابنا
اي على جواز نسخ الكتاب بالسنة بانه نسخ قوله تع الوصية للوالدين والاقربين اي الاية وهي قوله تعالى
كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف بقوله عم
لا وصية للوارث وبعضهم بان قوله تع فامسكوهن الاية اول الاية قوله تع واللاتي يأتين الفاحشة
من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفيهن
الموت او يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عم الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة
ولكن هذا فاسد اي ما مر من الاحتجاجين لبعض اصحابنا فاسد كما استدل على فساد الاحتجاج
الاول بقوله لان الوصية للوارث نسخت باية المواريث اذ في الاول فوضها الينا ثم
تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا اشار بقوله يوصيكم الله الاية وقال عم ان الله تعالى
اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث ثم استدل على فساد الاحتجاج الثاني بقوله ولان عمر رض قال

ان الرجم كان مما يتلى في كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن لم ينسخ بعضه عند البعض بالثيب
بل نسخ بالكتاب وهو قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى في كتاب
الله تعالى فنسخ تلاوته وبقي حكمه ثم ما ليس فاسد ما صرح به بعض اصحابنا على جواز نسخ الكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب اراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال الحجة انه عليه السلام حين
كان بمكة يصلي الى الكعبة وبعد ما قدم المدينة كان يصلي الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب
نسخ بالسنة وان كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى
الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب او بالسنة ثم لما قدم المدينة توجه الى بيت المقدس ستة
عشر شهرا او سبعة عشر وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول
وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به اما نسخ الكتاب بالسنة ففي هذه
القضية شك فيه وحديث عائشة رض دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله وقالت عائشة
رض ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تعالى له من النساء ما شاء فتكون السنة
ناسخة لقوله تع لا يحل لك النساء من بعد الا انه عليه السلام بعث مبينا فجاز له بيان مجمل الكتاب
بوحي غير متلو ونحن لا نجوز ان يثبت الله تعالى بوحي متلو ما هو حكم ثم ينسخ بوحي غير متلو وقوله نأت
بخير اي فيما يرجع الى مصالح العباد وفي النظم وان سلم هذا لكنها انما تنسخ حكمه لا نظمه وهيهنا
في الحكم مثلان اي ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لا تنسخ نظم الكتاب فان الاحكام
المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة في اثبات الحكم مثلان وان
الكتاب راجح من حيث النظم لان نظمه معجز ويثبت به الاحكام كالقراءة في الصلوة ونحوها وليس كذلك تلاوتها

نف لقوله تع ان هو الا وحي يوحى اي ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهو جواب قوله قل
ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي وقوله عليه السلام فاعرضوه على كتاب الله تعالى فان اشكل تاريخه
او لم يكن في الصحة بحيث ينسخ به الكتاب بدليل سياق الحديث وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث
من بعدي وما ذكر من الطعن فانه في نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد ايضا
فان من هو صادق يعتقد ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن في الكل ولا اعتبار
بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته وتطابق نسخ الكتاب
بالكتاب كثير كنسخ الوصية للوالدين باية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ما روت
عائشة رض ما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اباح الله تع له من النساء ما شاء فيكون
بالكتاب ٥ قوله تع لا يحل لك النساء منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى
بيت المقدس بقوله تع فول وجهك شطر المسجد الحرام ونسخ السنة بالسنة قوله عليه السلام
كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها مسئلة يجوز ان يكون الناسخ اشق عندنا
لانه في ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما
وعند البعض لا يصح الا بالمثل او الاخف لقوله تع نأت بخير منها الاية قلنا الاشق قد يكون
خيرا لان فيه فضل الثواب مسئلة لا ينسخ المتواتر بالاحاد وينسخ بالمشهور لانه
من حيث انه بيان يجوز بالاحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو
متوسط بينهما اي بين المتواتر وخبر الاحاد وهو المشهور واما المنسوخ فهو اما الحكم
والتلاوة معا كما قالوا وقد يرفعان بموت العلماء او بالانساء كصحف ابراهيم والانساء

كان للعدان نفر من النبى صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله
فاما بعد وفاته فلا لعوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط واما التلاوة
فقط ومنعه البعض لان النص محكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما والنافى له فى كلوم
فى البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظاير كثيرة كوصية الوالدين وسورة الكافرين
ونحوها او نسخ قرائة ابن مسعود وصوم ثلثة ايام متتابعات مع بقاء حكمه والان حكمه اى
حكم النص على قسمين احدهما متعلق بمعناه والاخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلوة وحرمته
للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ احدهما بدون الاخر واما وصف الحكم عطف على قوله واما
الحكم فقط واما التلاوة فقط فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ ام لا وذكروا
انها اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين او شرط كالايمان فى الكفارة او ما يرفع
مفهوم المخالفة كما لو قال فى المعلوفة زكوة بعد قوله فى السائمة زكوة وهى نسخ عندنا
اى الزيادة على النص نسخ عندنا وجب بشيئا الثالث اذ لا نقول بالمفهوم اى مفهوم المخالفة
اعلم ان فى المحصول واصول ابن الحاجب ذكروا ان الزيادة على النص اما بزيادة جزء او زيادة
الشرط او بزيادة ما يرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف فى كل واحد من هذه الثلثة وقالوا
الزيادة نسخ عند ابى حنيفة رحمه الله ووجب بشيئا الثالث فان الزيادة تبطل مفهوم
المخالفة لا تكون نسخا عند ابى حنيفة رحمه الله بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة وعند الشافعى رح
لا مطلقا وقيل نسخ فى الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو اتى به كما هو قبل الزيادة
يجب الاعادة كزيادة ركعة فى الفجر وتغير من زهد القذف مثلا والتخيير فى الثلاثة بعد ما كان فى الاثنين

كان صدر

كان صدر والبيان كان فى الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين او رجل وامرأتين فورد ان الشافعى
امرانا الثاوى مع الشاهد وعلى الحلق تكلى الا طريق الاستعمال على صدر التعقيب اعلم ان ابن الحاجب
اورد ههنا ثلثة امثلة فالاول يجوز زيادة ركعة فى الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة
ان اتى به كما هو قبل الزيادة يجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين فى حد القذف
والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التعقيب فانه فسر تغيير الاصل بانه لو اتى به كما هو قبل
الزيادة يجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التعقيب لان فى ما يلى الصور تبين
ان اتى به كما هو قبل الزيادة لا يجب الاعادة وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كزيادة ركعة
لا كالوضوء فى الطواف اختار البعض قول ابى الحسين وذكر فى المحصول واصول ابن الحاجب
ان المختار قول ابى الحسين وهو انه لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان ان اى الشى المبدل
حكما شرعيا يكون نسخا والا فلا يجوز ان يكون عدما اصليا فلا لنا ان زيادة الجزء اما بالتخيير
فى اثنين او بلثة بعد ما كان الواجب واحدا او واحدا اصليا فيرفع فيه حرمة الترك واما ما ايجاب
شيئى زايد فيرفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما
هو مذهب ابى حنيفة رحمه الله تقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء او زيادة
الشرط اما زيادة الجزء فاما ان تكون بثلثة امور الاول بالتخيير فى اثنين بعد ما كان الواجب واحدا
فالزيادة ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثانى بالتخيير بعد ما كان الواجب احد اثنين
فالزيادة ترفع حرمة احدهما من الاثنين والثالث بايجاب شيئى زايد فالزيادة ههنا ترفع
اجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل وهذا فى المتن حيث قال كزيادة الشرط

تعذر و قبل نسخ ان صار الكل

الاجزاء كفاية كوحدة

فى ثلثة

والحل حكم شرعي مستفاد من النص وايضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا اي حرمة ترك الواجب
الواحد وحرمة ترك احد اثنين واجزاء الاصل احكام شرعية فالواحد حرمة الترك التي يرفعها
التخيير ليست بحكم شرعي لانها انما تثبت لانه لم يكن شيء آخر خلفا عنه والاصل عدمه قد ذكرنا
ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست
بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شيء آخر خلفا عنه
وترك الواجب الواحد انما اي لان لا شيء آخر خلفا عن ترك الواجب الواحد لا يجوز تركه حراما فعلم ان
حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم اصلي وكل حكم مبني على عدم اصلي لا يكون
حكما شرعيا فحرمة ترك الواجب لا يكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا فلهذا اي ولاجل
ان حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح
الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين
ناسخا للقرآن فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يعني انه فرع على مذهب الخصم فنص
الكتاب اوجب غسل الرجل على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف
بخبر الواحد وايضا النص اوجب التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد
التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وايضا النص اوجب رجلا وامرأتين عند عدم
رجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين وبين الشاهد واليمين فلنا حرمة
الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لانه اي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك
بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا والبيان الامر كما توهم

لم يكن شيء من الاحكام شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلوة والصوم وغيرهما مبنية على عدم
الخلف ايضا وجوابه ايضا التخيير ليس بالخلاف فاذن الاول الواجب احدهما وفي الثاني الاصل
لكن الخلف كانه متوقف فلا يكون اي الاستخلاف نسخا وان كان في المسح والنبيذ يثبت بخبر
مشهور اي وان كان الاستخلاف نسخا في المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ يثبت بالخبر
المشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا وقوله فرجل وامرأتان اي فالواجب
هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا ثم اورد الفروع على الاصل نسخ عندنا وقال فلا يزاد
التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء اي الوضوء على الطواف والفاتحة
وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد يرجع الى الكل والايمان على الرقبة
بالقياس اي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة الحلف بالقياس على كفارة القتل يرد
علينا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد وجوبا وانما لم يثبت الفرضية لانه لا يثبت
بخبر الواحد عندكم فان الفرض عندكم ما ثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ما ثبت لزومه
بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يراد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب
بانا لم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانا لم نقل بعدم اجزاء الاصل
لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط يعني انه يأثم تاركهما وفي
هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب اصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى يكون النية والترتيب واجبا
في الوضوء لانه ليس عبادة مقصودة بل هو شرط الصلوة ولا يمكن ان يكون شيء من اجزائه واجبا
لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلوة بمعنى انه لا تجوز الصلوة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب

معناه انه لا تصح الصلوة الا بها فيلزم من وجودها عدم اجزاء الصلوة التي هي الاصل وهذا سر ان اذا صنعهم فرض
بطل في الصلوة واجبا لم يجعل تكبيرة الافتتاح منه لانه يحتمل ما ادونه نطق به واما وصل الشرع بالقراءة
وهو الذي اصله ثابت وفرعه في السماء وصل في بيان الفروع وهو اربعة انواع الاول ما هو في
حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب
اذا بين تعين الباقي لرب المال عملا واستحسانا وكذا نصيب رب المال استحسانا في الشركة
في صدر الكلام اي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق الربح
بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق لان الربح نماء ملكه فيكون نماء ملكه له حتى اذا
فسدت المضاربة يكون كل الربح للمالك وللمضارب اجر عمله هذا هو وجه القياس واما وجه
الاستحسان فقد ذكرناه في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن
تغيير امر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة رضي الله عنهم عن تقويم منفعة
البدن في ولد المغرور روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد
الجارية على المستحق ووجوب قيمة الولد والعقر وكان ذلك بمحضر من الصحابة
ولم يرد عليه احد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما جاز الاعراض عنه بعدما رفعت
اليه القضية وطلب منه القضاء بالحق عليه وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا حالها التي
توجب الحياء وكذا النكول جعل بيانا اي جعل اقرارا حالا في الناكل وهو انه امتنع عن اداء
ما لزمه وهو الحلف مع القدرة عليه فدل على ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن
بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان يكون المدعي محقا وهو ان حلف

ولا يكون مكاوبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى
يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا دفعا للغرور عن الناس وكذا سكوت الشفيع
جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فاذا امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع
وتصرف ثم نقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري ايضا والرابع ما يثبت بضرورة الكلام كقوله على
مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة يكون الاخير بيانا للاول عندنا فان في
المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب وشاة لنا ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف
للخفة كقولهم بمائة وعشرة دراهم ونظائره فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد
والثوب عادة لانه لا يثبت في الذمة فقوله فيحمل على ذلك اي على حذف المعطوف عليه فالحاصل
انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلثة اثواب فان الاخير بيان المائة بالاتفاق
فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز يجعل بيانا للمائة عندنا
على قوله مائة وثلثة اثواب والجامع كونهما مقدرين اما اذا كان بعد المائة شيء مما هو
غير مقدر كالعبد والثوب كقوله علي مائة وثوب او مائة وعبد لا يجعل بيانا للمائة والله اعلم
الركن الثالث في الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد صلى الله عليه وسلم
في عصر على حكم شرعي بعض العلماء قيدوا الاجماع بالحكم الشرعي وبعضهم قالوا على امر من الامور
حتى يعم الحكم الشرعي وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية او اما غير دينية كالحكم بان
مسئلة فان وقع الاتفاق على مثل هذا او لم يقع فيها سواء حتى ان انكر احد لا يكون كفرا
بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق او لا اما الاحكام الدينية فاما ان يكون شرعية او غير
شرعية

والاتفاق ايضا

والمراد بالحكم الشرعي ما ذكر في اول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع فما لم يكن كذلك
فادراكه اما بالحس او بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا
ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا ولا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد صلى الله عليه وسلم
ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان امرا حسيا مستقبلا كامور
الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يتوقف
على المغيبات كالنبي عم مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر
المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يتوقف
على الغيب فيرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان امرا يدرك
بالعقل فالعقل يفيد اليقين والدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات
فان مستند الاجماع لا يكون قاطعا ثم الاجماع يفيد قطعيته والبحث الثاني في الامر
الاول في ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يتبين كل اماما بالكلام منهم او
بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض او عمل به او يسكت الباقي بعد بلوغ ذلك
اليهم ومضي مدة التامل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضه شاور الصحابة
في مال فضل عنده وعلي رضه ساكت حتى ساله فروى حديثا في قسمة الفضل
لما شاور عمر الصحابة في ذلك اشار بعض الصحابة بتاخير القسمة والامساك الى وقت
الحاجة وعلي رضه ساكت حتى ساله فقال ارى ان تقسم بين المسلمين وروى في ذلك
حديثا فعمل عمر رضه ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى ساله ويجوز على رضه السكوت مع ان بذلك الحديث

لمي

119

الحق عنده خلافه في شيء وزعم في اسقاط الجنين فانه روي انه لا غرم وعلي رضه ساكت
فلما ساله قال ارى عليك الغرة ولم يجعل سكوته تسليما روي ان عمر رضه ضرب امرأة حاملا
فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضه فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما اردت الا
الخير وعلي رضه ساكت فلما ساله قال ارى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن
عباس رضه وما منعك ان تخبر عمر بقولك في العول فقال درته ذكر الامام سراج الدين
في شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضه باطل عند ابن عباس وهو
يدخل النقص على البنات وبنات الابن والاخوات لابوين او لاب مثاله فان ترك
زوجا واما واختا لاب وام فعند عامة المسلمين من ستة وتعول الى ثمانية وعند ابن
عباس للزوج النصف ثلثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقي وهذا اول حادثة
وقعت في ولاية عمر رضه فشاور الصحابة الى ان يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم
ينكر احد وكان ابنه صبيا فلما بلغ (ابن عباس فيه) خالف وقال من شاء باهلته ان الذي احصى
رمل عالج عددا ما جعل في المال نصفين وثلثا فقيل له هلا قلته في عهد عمر
قال كنت صبيا وكان عمر رجلا مهيبا فهبته وقد يكون للتامل وعندنا ان يكون السكوت
للتامل وبعد مضي الاسباب المانعة لا ظاهر والثاني شرط التكلم من الكل متعذر غير معتاد
والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم صغارهم وما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت
حرام والصحابة رضه لا يتهمون بذلك واما سكوت علي رضه فلعلمه على ما افتوا به من امساك
المال اي مال فضل عنده وعدم الغرم عليه اي في مسئلة الاسقاط كان حسنا الا ان يجعل اداه
...انه

الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والقول كان احسن وبعد
التسليم اي بعد تسليم ان ما افتوا به لم يكن حسنا وكان خطاء السكوت بشرط الصيانة عن الفوت
حاصل وذلك الى آخر المجلس بعطف للفتيا وحدوث الدية غير صحيح لان الكلام في المناظرة لا
في مسئلة القول كما مر ان لحق علي عمر وكان عمر البيع للحق والاصح فيحمل علي انه اعتذر ربح
الكف عن المناظرة معه لا علي بيان مذهبه فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما سكوته عنه
الساكت شيطان اخرس لسكوته على الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس
انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التي لم تكن واجبة عليه ولما شرطنا مضي مدة التامل
لم يرد الشبهة التي ذكرت وهي ان السكوت قد يكون للتامل مسئلة اذا اختلف الصحابة
في قولين يكون اجماعا على نفي قول ثالث عندنا واما في غير الصحابة فكذا عند بعض اصحابنا وبعضهم
خصوا ذلك بالصحابة اذا اطعون ان بطن بام الحبل اصلا نظيره انهم اختلفوا في عدة حامل
توفي عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء
بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا في الجد مع الاخوة فعند
البعض كل المال للجد وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به احد واختلفوا
في علة الربوا فعندنا هي القدر مع الجنس وعند الشافعي الطعم مع الجنس وعند مالك
الطعم او الادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به احد واختلفوا في الزوج مع
الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل في المسئلتين وعند البعض
ثلث الباقي بعد فرض احد الزوجين في المسئلتين فالقول بثلث الكل في احديهما وثلث الباقي في

الاخرى

الاخرى ثالث لم يقل به احد واختلفوا في فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ في شيء
منها وعند البعض حق الفسخ ثابت في كل منها فالفسخ في البعض دون البعض ثالث لم يقل به احد وعبر
عن هذا العدم القايل بالفصل واختلفوا في الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب
وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة فقط واجب فشمول العدم او شمول الوجود ثالث لم يقل به احد
وايضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعي نقض للمس لا نقض بالخروج
فشمول النقض او شمول العدم لم يقل به احد وقال بعض المتاخرين الحق هو التفصيل وهو ان القول
الثالث ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصور الثلاث الاول
فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف اجماعا اما لان الواجب ابعد الاجلين واما لان الواجب
وضع الحمل فهذا اجماع مركب فما به كالمشترك هو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفي الجد مع الاخوة
اتفاق القولين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثاني الامثلة الاخر فانه ليس في كل صورة الا
مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا لزم ان كل مجتهد وافق صحابيا او مجتهدا
في مسئلة يلزمه ان يوافقه في جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان عند ابن مسعود الحامل المتوفى عنها
زوجها عدتها بوضع الحمل فابو حنيفة وافقه في ذلك ولم يوافقه في ان المحروم يحجب حجب النقصان عنده
ولم يقل احد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود
فلثبوت الحجب واما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين وافقوا بعض الصحابة
في مسئلة مع انهم خالفوه في مسئلة اخرى اقول التمسك بالاجماع المركب وعدم القايل بالفصل
مشهور في المناظرات والبطلان على الوجه الذي نقله عن بعض المتاخرين يحكى بل الحق في ذلك والله اعلم انه ان
كان

الوصف الزائد الخصم يكون معقولا في هذا الوصف كما يقال في الوجوب في الحلي الوجوب في الضمار لا يخ من ان يكون
ثابتا اولا فان كان يكون ثابتا في الحلي قياسا وان لم يكن ثابتا في الضمار يكون ثابتا في الحلي اذ لو لم
يثبت في الحلي يلزم العدم في الضمار مع العدم في الحلي وهذا منتف اجماعا فهذا الغير حجة الوجوب في الحلي
لكن بعد نفي ما قاله الشافعي فانه لو لم يثبت الوجوب في الحلي يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعي ايضا ان لم يكن
الوصف الزائد الخصم بل اظهارها هو الحق فاعلم ان السلسل الذي احدثه بعض المتاخرين وهو ان القول
الثالث لا يستلزم ابطال ما اجمعوا عليه لم يجز احداثه الكلام غير مفيد لانه لا خفاء في ان القول الثالث
ان استلزم ابطال ما اجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعي ان القول الثالث يستلزم
لا ابطال ما اجمعوا عليه في جميع الصور اما في مسئلة واحدة كما في مسئلة العدة وحرمان الجد واما في مجموع المسئلتين
في الزوج مع الزوجة مع الابوين احدهما الشمولين ما بقي وهو ثلث الكل في كليهما او ثلث الباقي في كليهما فثبت
الكل في احدهما مخالف للاجماع وكذا في الفسخ بالعيوب في مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين
واجبة اجماعا فالقول بان لا شئ منهما واجب مبطل للاجماع وكذا في الحلي والضمار وكذا القول بان العدة
المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحيض المذكور مبطل للاجماع فان ادعى تعميم صورة يلزم فيها بطلان الاجماع
عن صورة لا يلزم ذلك فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان في امر هو في الحقيقة
واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والا فلا فعند ذلك
نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد او حكم متعلق باكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة
والجد مع الاخ فان القولين يشتركان في ان العدة لا تنقضي بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وان كلا
منهما امر واحد هو حكم شرعي وكمسئلة الربوا فعلته القدر مع الجنس او الطعم مع الجنس فهما يشتركان في امر

واحد هو حكم شرعي ولو جعل مفهوم احد الامرين او احد الامور امرا واحدا فذلك ليس بامر هو في الحقيقة
واحد بل واحد اعتباري ولو كان امرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين
فان الواجب احد الغسلين اما الوضوء او غسل المخرج فهما يشتركان في امر واحد هو حكم شرعي وهو
وجوب التطهير فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وعند الشافعي فالقول
بان لا شئ من التطهير واجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لا يكون مخالفا للاجماع
ولو قيل الافتراق واجب بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول ان الافتراق هنا ليس حكما شرعيا
الا ان الحكم الشرعي بان المسائل المتنافيات ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم احدهما وجود الآخر بخلاف ما اذا كان
الافتراق حكما شرعيا كما اذا اخبرت امراة زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت ثم جاء الزوج الاول
فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي في بعض الرواية فثبوته من كليهما وعدم الثبوت
من احدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الاجماع في ان حكم شرعي واما الثاني فاما ان يكون المحلان
عند البعض الوجود في صورة مع العدم في اخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا
منهما ناقض او ليس شئ منهما ناقضا لا يكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول
ابي حنيفة في مسئلة المس لقول الشافعي في مسئلة الخروج وليس شئ منهما مخالفا للاجماع ولو جعل المحلان حكما
واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة وعكسه قول الشافعي فهما ان كان
في امر واحد ولو جعل احد الافتراقين مشتركا فقد مر ولو قيل ليس كان فيه حكم شرعي وهو عدم جواز الصلوة
فان من احتجم ومس المراة لا تجوز صلوته بالاجماع اما عندنا فللاحتجام واما عنده فللمس قلنا الذي يخطر
ببالي ان لا يقال ان هذه الصلوة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لا تجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي

انما للحكم بالمس وكل من الحكمين منفصل عن الاخر لا تعلق لاحدهما بالاخر فيمكن ان ابا حنيفة يكون مخطيا في الخروج
مصيبا في المس والشافعي يكون مخطيا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطيا في احدهما
ان يكون مخطيا في الاخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين
ويسمى هذا عدم القايل بالفصل واما الاجماع المركب فاعلم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة
مع الابوين وفسخ النكاح بالعيوب فان الشافعي يقول بالوجود ويقول العدم فيجعل لا ينظر شمول الوجود
وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي في يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب
والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب
دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم مشتركان في حكم شرعي وهو وجوب الولاية فان الجد
كالاب بشرط عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة
في ان للام ثلث الكل وثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في احدهما
مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما او العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة
عند الشافعي وجوازهما عند ابي حنيفة فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما او جواز الفرض
دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فاسد لا يفيد الملك عند ابي حنيفة دون الاول
وعند الشافعي في كل منهما لا يفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتها الملك او افادة الملاقيح
لا البيع بالشرط خلاف الاجماع هذا غاية التحقيق في هذه المسئلة واما الثاني ففي اهلية من ينعقد به الاجماع
وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق يورث التهمة ويسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس
اليها وليس من الامة على الاطلاق وسقطت العدالة بالتعصب والسفه وكذا المجون اعلم ان البدعة لا تخ من احد

احد الامرين اما التعصب والسفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق
ويجادل به فهو التعصب وان لم يكن وافر العقل لكن سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف
للعقل لقلة التامل واما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل واما
علمه الكامل ففيما لا يحتاج الى الراي كنقل القران وامهات الشرايع داخلون في الاجماع كالمجتهدين
وفيما يحتاج لا عبرة بهم اعلم ان الاجماع على نوعين احدهما اجماع لا يفيد قطعية الحكم اي سند الاجماع
لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطع والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع
موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد كالذي يلي تاكيد فنقل القران وامهات الشرايع من هذا القبيل والاجماع
الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف او مخالف اخر لا يكفي بالمخالفة واما الاجماع الثاني
فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام في عهد اخر لا ينعقد الاجماع بل الحكم
لا احد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف احد يكفر وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول
في امور الدين والبعض بعترة الرسول عم لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة لقوله عم
ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطا خبث الا ان هذه الامور زايدة على الاهلية وما يدل على
كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشيء من هذه وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا
وربما كان اختلف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم علماء المسلمين
بمن هو امة مطلقة والمراد بالامة المطلقة اهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عم
والصحابة دون اهل البدع واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس بشرط عندنا وعند الشافعي

في عهد آخر صح

لم ينعقد الاجماع حتى صح

يشترط ان يموتوا على ذلك لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض
لو رجع لا يعتبر عندنا منها يشترط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم
مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تجويز
هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق اهل العصر وقد وجد ودليله
كان دليلا لكنه لم يبق دليلا اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر اعلم ان التضليل
اما ان يكون بالنظر الى الدليل اي لا يكون الدليل متوفرا بشرائطه واما ان يكون بالنظر الى
الحكم الا بالنظر الى الدليل اي يكون الدليل متوفرا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو
حق عند الله فان اراد بتضليل الصحابة المعنى الاول لا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا واقام كل واحد
منهم الدليل متوفرا بشرائطه لا يكون احد منهم ضالا ومخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع
بعدهم على احد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل اقوى وهو الاجماع
لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك متوفرا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان
اراد المعنى الثاني فلانم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع
فانه اذا وقع الاختلاف فيهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان احدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق
عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان ارادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل غير
لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان ارادوا
التضليل بالنسبة الى الواقع فلانم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان
احدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله مخطئ وضال واما الرابع ففي حكمه وهو ان يثبت الحكم بعينها حتى يكون

جاحدا لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع
قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة اول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ما
تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا اي نخله واليا
لما تولاه من الضلالة ووجه التمسك بها انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد
ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن
في ضمه الى المشاقة فائدة وكان الكلام ركيكا كما لو قال من يشاقق الرسول ويأكل الخبز
واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى
قل هذه سبيلي الاية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون بعين ما اتى به النبي عم
لانه ان كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عم ويكون المعطوف اي الاتباع عين
المعطوف عليه وهو المشاقة ولا يمكن ان يكون ايضا سبيل المؤمنين الكاملا لا يدخل فيها ما
اتى به النبي عم اذ لو كان كذلك لكان ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا
في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموعا مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فهذا الغير يكون
واجب الاتباع فان شرطا لكونه واجب الاتباع الا انه حصل المطلوب ان لم يشترط فمع عدم الاتفاق
اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق اولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان
سبيل المؤمنين مركبا مما اتى به النبي عم ومن غيره فما اتى به النبي عم يكون غير سبيل المؤمنين
فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق
عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول

ليس لها غير عشرة دراهم مع انه يملك الجز العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة
ليس بقوى لانه يمكن ان يكون ما اتى به النبي عم غير سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف
عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية
كافية لصحة العطف كقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة
الله في الوجه الخارجي لقوله تعالى ومن يطع الرسول فقد اطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم وقوله
كنتم خير امة الاية والخيرية توجب حقية فيما اجمعوا الا انه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فما
ذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله
تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجمعوا على الامر بشئ يكون ذلك الشئ معروفا واذا
نهوا عن الشئ يكون ذلك منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا
شهداء والوساطة العدالة ومنه قال اوسطهم وكل الفضايل منحصرة في التوسط بين الافراط
والتفريط فان رؤس الفضايل الجامعة الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية
وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطها ان ينتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول
اليه لا التجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا التعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتوغل في
المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمحض العقل في المبدء والمعاد
كما هو داب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والخمود
والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد فيهما التوسط لان النفس
الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلا بد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد لل

روح ثم التوسط في هذا المجموع اي الحكمة والعفة والشجاعة هو العدالة فلهذا فسر الوسط بالعدالة
والعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل وقوله عم لا تجتمع امتي على الضلالة
وقوله عم ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع
حجة فقوله ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه واما غيرها من الايات فدلالتها على ان اتفاق
المجتهدين حجة ليست بقوية وما ذكر من اخبار الاحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم
والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان يكون الدلايل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة
على هذا المدلول المطلوب فانا اذكر ما سنح لخاطري فاقول القضايا المتفق عليها نوعان احدهما
ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب ان يكون يقينيا لانه يضاهي
المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم
على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح في المتواترات وان كانت ثابتة عندهم
فحكم العقل به ان لم يتوقف على السمع فان كان واجبا على تقدير تصور الطرفين في نفس الامر
بديهيا او كسبيا فهو المطلوب وان كان واجبا في اعتقادهم الا انه خطا فوقوع الخطا بحيث لم يتنبه
عليه احد من الانبياء والحكماء والعلماء وغيرهم في الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على
العقل اصلا وايضا الحكم الضروري ليس معناه الا انه ما يقع في العقول وان لم يكن واجبا اصلا
بل وقع اتفاقا فالاتفاقي لا يكثر ولولا ذلك يلزم القدح في المجربات وان توقف على السمع فان
حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب على قايله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور
على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من اهل الشوكة حكم به واتبعه

متابعوهم بعد ذلك اتبعهم الناس لكانت هذه الرسوم والعادات علة لكل منا في اعتقاد
الناس انها حسن او قبيح عند الله فلا بد مع ذلك على ان الانبياء واهل الحق لم يختلفوا الى تعليمهم
الناس على ترك الرسوم بل رفضوها ونهوا قد اعتقدوا واما لكن بصددها وايضا مثل ذلك الاحتمال
يرد على المتواترات في الماضية ولم يقدح فيها والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من امة محمد عم في عصر على امر
فهذا من خواص امة محمد عم فانه خاتم النبيين فلا وحي بعده وقد قال اليوم اكملت لكم دينكم ولا شك
ان الاحكام التي ثبتت بصريح الوحي بالنسبة الى الحوادث قليلة غاية القلة ولو لم نعلم احكام تلك
الحوادث من الوحي الصريح وبقيت احكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان تكون
للمجتهدين ولاية استنباط احكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب
على اهل ذلك العصر قبوله فان اتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى
ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءتهم البينات وقوله وما تفرق الذين اوتوا
الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وايضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الاية يدل
على وجوب سماع كل قوم طائفة المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح ولم يرد
افواههم يجب قبوله فان اتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وايضا قوله تعالى
اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا
على امر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب طاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا هم مجتهدين
ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من اهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن للسؤال فائدة صح

فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده الى اخر وايضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا
لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وايضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها
قد افلح من زكاها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير والشر كما هنا عند الاجماع والنفس
المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل وايضا العلماء اذا قالوا الاجماع حجة قطعية مع اتفاقهم
على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع
حجة قطعية اخبار بانهم قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لو لا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا
والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة بحيث لا يمكن
تواطئهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور
بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان لكل واحد قال انه وصل الى من الكتاب والسنة
ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على
ان الاجماع الذي ندعي انه حجة اخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع اهل المدينة حجة
وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين
حتى يدخل فيهم العترة واهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا
المطلب كقوله عم يد الله على الجماعة وقوله من خالف الجماعة قيد شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عم
عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء
بحيث يوجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه

الاجماع

فيما يروى فيه خلافهم صح

خلاف الصحابة ثم اجماعهم فهذا اجماع يختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد
وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع يختلف فيه ايضا واما الخامس ففي
السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد او القياس عندنا وعند البعض لا بد
من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا وكونه حجة ليس من قبل دليله بل لعينه كرامة لهذه
الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة والله اعلم

الركن الرابع القياس

وهو تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة لا تدرك بمجرد اللغة اي اثبات حكم الاصل في الفرع
والمراد بالاصل المقيس عليه وبالفرع المقيس وقد قيل عليه ان التعدية توجب ان لا يبقى الحكم
في الاصل وهذا باطل لان التعدية في اصطلاح الفقهاء المعنى الذي ذكرنا وايضا لا نسلم بعدم
بقائه في الاصل بل نسلم بقائه في الاصل في وضعها اللغوي الا يرى ان تعدية الفعل يعني ان لا تقتصر
على التعلق بالفاعل بل يتعلق بالمفعول ايضا كما هو متعلق بالفاعل فالمراد منه ان لا تقتصر
ذلك النوع من الحكم على الاصل بل يثبت في الفرع ايضا فلا حاجة الى ان يقال تعدية الحكم المتحد لان
التعدية لا يمكن الا وان يكون الحكم متحدا من حيث النوع وانما الاختلاف يكون باعتبار المحل
وقوله لا تدرك بمجرد اللغة احتراز عن دلالة النص وذكر هذا القيد واجب لاتفاق العلماء على
الفرق بين دلالة النص والقياس وبعض اصحابنا جعلوا العلة ركن القياس والتعدية حكمه
فالقياس تبيين ان العلة في الاصل هذا ليثبت الحكم في الفرع ذكر فخر الاسلام ان العلة ركن
القياس والتعدية حكمه فالركن ما يقوم به الشيء والحكم الاثر الثابت بالشيء والمراد ان الشيء الذي
يتقوم ويتحقق به القياس هو العلة اي الحكم بالعلة ثم التعدية اثر القياس فالقياس هو تبيين ان

ان العلة في الاصل هذا الشيء ليثبت الحكم في الفرع فاثبات الحكم في الفرع وهو التعدية نتيجة القياس
والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم في الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعي لا يكون
هذا التعليل قياسا وهذا احسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم في الفرع لان اثبات
الحكم في الفرع معلل بالقياس والعلة لا بد ان يكون خارجة من المعلول وعلة اثبات الحكم في الفرع ليست
الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع في العلة ليثبت المساواة بينهما في الحكم وهذا يفيد غلبة الظن
بان الحكم هذا لانه يثبت له ابتداء اي القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله تعالى في صورة الفرع هذا فما
ذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا لا ان القياس يثبت الحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا
ما قالوا ان القياس مظهر لا مثبت واصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل اصلا وبعضهم
على ان لا عبرة له في الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء ولما كان الكتاب
تبيانا لكل شيء يكون كل الاحكام مستفادا من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد في الكتاب
وقوله ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم
وان كان المراد القران فالتمسك به كما ذكرنا في قوله تعالى تبيانا لكل شيء وقوله عم فما سوا اهل لم
لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولفظ الحديث لم يزل امر بني اسرائيل مستقيما حتى كثرت
فيهم اولاد السبايا فقاسوا ما لم يكن بما قد كان فضلوا واضلوا ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا
اي دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا الاية فكل ما لا يوجد في كتاب الله تعالى
محرما لا يكون محرما بل باقيا على الاباحة الاصلية ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان

القطعي فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف الضمير يرجع الى الاثبات اي اثبات الحكم المذكور في حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى
اي الحكم الشرعي طاعة الله تعالى والمراد بالحكم ههنا المحكوم به ولا مدخل للعقل في دركها كالمقدرات مثل اعداد
الركعات وساير المقادير الشرعية التي لا مدخل للعقل في دركها بخلاف امر الحرب وقيمة المتلفات ونحوهما
فان العمل بالرأي فيهما لا يمكن وهي من حقوق العباد وهي تدرك بالرأي العقل فقوله بخلاف جواب سؤال مقدر
وهو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأي اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب
بالفرق المذكور وكذا امر القبلة اي يدرك بالحس او العقل اما بالسير او محاذاة الكواكب ونحوهما ولان الاعتبار
محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية لعلمه ان النص المتمسك به للقايسين وهو قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
والمراد بالاعتبار الاتعاظ يدل عليه سياق الآية وقوله تعالى وشاورهم في الامر محمول على امر الحرب اي المتمسك به
احد على صحة العمل بالرأي في الاحكام الشرعية نقول انه محمول على امر الحرب ولنا قوله تعالى فاعتبروا والاعتبار
رد الشيء الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ما هو رد
الشيء الى نظيره اي الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدي
فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان
سياق الكلام له والقياس يكون بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له لكن ان
الاعتبار هو الاتعاظ لكن ليس القياس دلالة اي ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير
ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالان نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس
بطريق دلالة النص الذي يسمى فحوى الخطاب وطريقه اي طريق دلالة النص في هذه الصورة انه
في النص ذكر الله هلاك القوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم امر بالاعتبار ليكفوا

[illegible]
عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمها فكذا في الاحكام
الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة النص لا قياسا حتى لا يكون
اثبات القياس بالقياس قال الله تعالى في سورة الحشر ما ظننتم ان يخرجوا وظنوا انهم مانعتهم حصونهم
من الله فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي
المؤمنين فاعتبروا يا اولي الابصار فعلى التقدير ان يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا
عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على
قوله فاعتبروا جعل القضية المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما يكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار
قضية كلية وهي ان كل من علم بوجود السبب يحكم عليه الحكم بوجود المسبب لو لم يقدر هذه القضية الكلية لا يصدق
التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلي صادقا فيكون في هذا الجزئي صادقا فاذا
فاذا ثبت وجوب القياس في الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهي للتعليل فيكون
مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا ليلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس
ودلالة النص معمول بها اتفاقا وانما الخلاف في القياس الذي يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا
نظيرا اي نظير القياس وانما اورد التنظير ههنا لما ذكر ان القياس في الاحكام الشرعية اعتبار حسب
الاعتبار في الامور التي يتعظ بها اراد ان يبين كيفية الاعتبار في القياس وكيفية استنباط العلة
قوله عم الحنطة بالحنطة بالنصب اي بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع مباح يصرف الى قوله
مثلا بمثل اي يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما في قوله فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى
القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن فيكون هذا الحال شرطا والمراد بالمثل القدر لانه

ثبتت القضية الكلية لاستلزام صدق الكلي صدق الجزئي

وان ربا بدحرخت الكيل
نصف صاع فان باع صاعا بصاع
حنطة الدوبة بنصف صاع نصف صاع وحيد
في حنطة اوباع نصف صاع بنصف صاع
منها لايجوز وان كان ادى احمد بأدون
حبابين من الكيل وان باع بأدون بأدون
نصف صاع في خنطة باع واحدهما الخفيف
في الاوحد كالمدابع فعين وتاوي
الخفيف في ضيعان
في مصر بيع

ماك الربوا صه

روی ایضا کیلا بکیل ثم قال الفضل ربوا ای الفضل علی القدر لانه فضل خال عن العوض فحکم النص القدر صح
وجوب المساواة ثم الحرمة بناء علی فوتها والداعی الی هذا الحکم القدر والجنس اذ بهما تثبت المساواة صورة ومعنی
فاذا وجدنا هذه العلة فی سائر المکیلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة والصاحبات معاد عطف علی
قوله فاعتبروا وحدیث ان النبی عم لما بعث معاذا الی الیمن قال له بم تقضی قال بما فی کتاب الله قال
فان لم تجد فی کتاب الله تعالی قال اقضی بما قضی به رسول الله قال فان لم تجد ما قضی به رسول الله قال
اجتهد برایی فقال الحمد لله الذی وفق رسول رسوله لما یرضی به رسوله وقد روینا ما هو قیاس عنه عم
فی آخر رکن الصوم وهو قوله عم ارایت لو کان علی ابیک دین وحدیث قبلة الصائم وعمل الصحابة ومناظرتهم
فیه ای فی القیاس اشهر من ان یخفی ثم شرع فی جواب الدلائل المذکورة علی نفی القیاس فقال ویکون الکتاب
تبیانا بمعناه لان التبیان یتعلق بالمعنی والبیان باللفظ ولما کان الثابت بالقیاس ثابتا بمعنی
النص یکون النص دالا علی حکم القیاس بطریق التبیان واما قوله ولا رطب ولا یابس فکل شیء
یکون فی الکتاب بعضه لفظا وبعضه معنی فالحکم فی المقیس علیه یکون موجودا فی الکتاب لفظا والحکم
فی المقیس یکون موجودا فیه معنی وفی ذلک تعظیم شان الکتاب فی العمل لفظا ومعنی ای فی العمل
بالقیاس تعظیم شان الکتاب فی اعتبار نظمه فی المقیس علیه واعتبار معناه فی المقیس واما منکرو
القیاس فانهم عملوا بنظم الکتاب فقط واعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المکنونة عن بحار
معناه وجهلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لکل حد مطلعا وقد وفق الله تعالی العلماء الراسخین
ادرلاد العارفین حقایق التاویل لکشف قناع الاستار عن جمال معانی التنزیل والکار علیه لعیاسی
بنی اسرائیل بناء علی جهلهم وتعصبهم لا لعدم قیاسنا والعمل بالاصل ای بالاستصحاب عمل بلا دلیل لان

جواب عما قال اصحاب الظواهر
ان القياس ضروري
ولا ضرورة لنا اليه لامكان
العمل بالاصل وهو
الاستصحاب الحال

١٢٨

لان وجود الشیء او عدمه فی زمان لا یدل علی بقائه فان الممکنات توجد بعد العدم وتعدم بعد الوجود
وقل لا اجد لیس امرا ای بالعمل بالاصل بل العمل بالنص ای بل هو امر بالعمل بالنص وهو خلق لکم ما فی الارض
ما فی الارض صح جمیعا وکل ما لم یوجد حرمته فیما اوحی الیه النبی عم یکون حلالا لقوله تعالی خلق لکم وفیه ایضا انه
لا یجوز لنا ان نحکم بشیء مما فی الارض بطریق القیاس فانه قیاس فی مقابلة النص والظن کاف للعمل جواب
عن قولهم فلم یجز اثباته بما فیه شبهة وهو تصرف فی حقه تعالی باذنه ولا العمل به ای بالقیاس فیما لا یدرک
بالعقل لعقل وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فی درکها **فصل** شرط ای شرط
القیاس اعلم ان للقیاس اربعة شرایط اولها ان لا یکون حکم الاصل ای المقیس علیه مخصوصا به
ای بالاصل بنص آخر کشهادة خزیمة والاحکام المخصوصة بالنبی عم وان لا یکون ای حکم الاصل معدولا
عن القیاس هذا هو الشرط الثانی وهو اما بان لا یدرکه العقل کاعداد الرکعات او یکون مستثنی عن سنن
کاکل الناسی فانه ینافی رکن الصوم ای احد واعن القیاس باحد الامرین اما بان لا یدرک العقل حکم
الاصل ای لا یدرک علته وحکمته کاعداد الرکعات او یکون حکم الاصل مستثنی عن سنن القیاس ای عن
طریقته المسلوکة وقاعدته المستمرة کاکل الناسی فانه مستثنی عن سنن القیاس وهو تحقق الفطر بـ
کل ما دخل فی الجوف واذا کان مستثنی عن سننه لا یصح القیاس علیه فلا یصح قیاس الاکل خطا
علی الاکل ناسیا وکتقوم المنافع فی الاجارة فانه مستثنی عن سنن القیاس لانه ای التقوم یعتمد الاحراز ن
والاحراز یعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض وان منع استحالة بقاء الاعراض فیقال هذه الاعراض ای المنافع
لا شک فی استحالة بقائها فالقیاس یقتضی عدم تقوم کل ما لا یبقی فاذا کان تقومها مستثنی عن سنن
حکما م القیاس لا یقاس تقوم المنافع فی الغصب علی تقومها فی الاجارة وان یکون المعدی شرعیا هذا

هو الشرط الثالث وهو واحد مفيد بعينه كثيرة وهي هذه ثابتا باحد الاصول الثلثة اي الكتاب والسنة والاجماع من
غير تغيير الى فرع متعلق بالمعدى هو نظيره اي الفرع مكون نظير الاصل ولا نص فيه اي في الفرع والمراد نص
دال على الحكم المعدى وعدمه لا مطلق النص فلا تثبت اللغة بالقياس هذا تفريع على قوله حكما شرعيا
وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس
والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة
الاطلاق حتى لا يطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ
لهذا المعنى من سائر الالفاظ كالخمر وضع لشراب مخصوص لمعنى وهو مخامرة فلا يطلق على سائر (بيعه)
الاشربة لانه ان اطلق مجازا فلا نزاع لكن لا يحمل عليه مع امكان الحقيقة وان اطلق حقيقة فلا بد من
وضع الوضع كذا الزنا للواطة ولا يقال الذمي اهل للطلاق فيكون اهلا للظهار كالمسلم هذا
تفريع قوله من غير تغيير لان الحكم في الاصل وهو المسلم حرمة تنتهي بالكفارة وفي الذمي حرمة لا تنتهي لعدم
صحة الكفارة منه لعدم اهليته لها وكذلك تعليل الربوا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة
وهي في الاصل متناهية بعدم التساوي حتى لو رعى التساوي لا تبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة
والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي انما هو بالكيل و العدديات
ليست بكيلية والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا ولا يصح قياس الخاطئ على الناسي في عدم الافطار لان
هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح لان
في الفرع نص هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه لانه ان كان موافقا للنص فلا حاجة اليه وان
كان مخالفا يبطل القياس في قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل يرجع الى القياس وان تغير اي القياس حكم

اذا كان ذو وجوه

حكم النص هذا هو الشرط الرابع فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارات قياسا على الكسوة
لانها تغيير حكم قوله فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا
على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عم
الى اجل معلوم والخصم يعني الشافعي كما هو في الاصل فهذا بيان في قياس جواز السلم (بيان حجه)
الحال على المؤجل فاسد من احدهما انه تغيير للنص والثاني ان الحكم لم يوجد كما هو في المقيس عليه
بل عدي بنوع تغيير وقد يتناول الشرط الثالث بطلان هذا اذ في الاصل حسن الاجل خلف عن
وجود المعقود عليه ليتمكن تحصيله فيه وهنا اسقطه فان قيل انتم غيرتم ايضا قوله عم لا تبيعوا
الطعام بالطعام الا سواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل من هذا النص العام
فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوي بالتعليل بالقدر اي قلتم ان علة الربوا هي
القدر والجنس والقدر اي الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجري فيه الربوا فهذا
التعليل غير النص وكذا في دفع القيم في الزكوة اي غيرتم النص وهو قوله عم في خمس من الابل
السائمة شاة وغيرها مما يدل على دفع عين ذلك الشيء دون القيمة وفي صرفها الى صنف واحد
اي غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تع انما الصدقات للفقراء و
المساكين الآية بالتعليل بالحاجة اي قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا
المعنى موجود في دفع الحاجة القيم بل اكمل لان الدراهم والدنانير خلقت لتحصيل جميع الاشياء
التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب يندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى
ذلك الشيء بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة

فيجوز الصرف الى صنف واحد يوجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص وفي جواز
غير لفظ تكبيرة الافتتاح اي غير تم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باي
لفظ كان نحو الله اجل ونحوه وفي ازالة النجس بغير الماء اي غير النص وهو قوله عليه السلام طهور وقوله عليه السلام حتيه
واقرصيه ثم اغسليه بالماء فقلنا المراد التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير لان المراد التسوية
المعينة في قوله الا سواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهي لا يتصور الا في الكثير
ولا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لا تقتل حيوانا الا بالسكين معناه لا تقتل حيوانا من شانه
ان يقتل بالسكين الا بالسكين فيقتل حيوان لا يقتل بالسكين كالقمل والبراغيث لا يدخل تحت النهي
وانما كان تغييرا اذ كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع
الحاجة وهي مختلفة فلا بد من جواز دفع القيم اي انما كان التعليل في دفع القيم تغيير النص اذا كان
الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكوة عبادة محضة لا حق للعباد فيها
وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه وعد ارزاق الفقراء
بقوله الا على الله رزقها ثم اوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم امر باداء تلك المواعيد وهي الارزاق المختلفة
من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد
مواعيد مختلفة ثم يامر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا
فيثبت منه حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان يكون مصروفة الى الفقراء فالحكم
الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله خمس من الابل السائمة شاة فقد عللنا
بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم يكن في الامم الماضية فان كان عين

عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة يكون قيمتها صالحة ايضا بهذه العلة فالتعليل وقع
في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص
بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام فصار التغيير
مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال ايضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع
لله تعالى بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم
وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى بابتداء يد الفقير فانه ورد الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل ان تقع في كف الفقير ففي حال الابتداء يد الفقير تقع لله تعالى وفي حال بقاء يد
الفقير تصير للفقير فقوله صلاح الصرف اي صلاح المحل وهو عين الشاة مثلا للصرف الى الفقير وقوله
لتصير مصروفا غاية للصلاح اي صلاحية الشاة للصرف الى الفقير لتصير مصروفا اليه بدوام يده
وقوله الى الفقير يتعلق بالصرف وبابتداء اليد يتعلق بالوقوع ولتصير يتعلق بالصلاح وبدوام
يده يتعلق بقوله مصروفا وقوله حكما شرعيا خبر صار فهذا الحكم هو الحكم الثاني المذكور وفي قوله ان
الصدقة واقعة في الابتداء لله تعالى وفي البقاء مصروفة الى الفقير اشارة ان الصدقة ليست في الابتداء
حق الفقير حتى يلزم تغيير حقه من غير اذنه وهذه المسئلة مع منع العبارة من مشكلات كتب اصحابنا
في الاصول وذكر الاصناف لعد المصارف فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكر وان اللام
للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص
الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن ان يراد بها الجمع
للمعرف ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية ويراد الجنس ايضا في هذا الموضع لو اريد الجمع

لكان المراد جماعة ستون فامعناه ان جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس
في وسع احد ان يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء حتى لا يحرم واحد على انه ان اريد هذا يبطل مذهب
الشافعي ايضا واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد ان جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين
من غير ان يراد الافراد فيكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون
لعد المصارف   والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة في ذكر لفظ آخر يكونان في معنى المنصوص
اعلم ان بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي و
العظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول ادل
على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله تعالى اعظم واجل بمعنى اكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك
فكبر لا يراد به قل الله اكبر لانه لو قيل وربك قل الله اكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم اي قل او   بل يراد معنى خ
افعل ما فيه تعظيم الله تعالى والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع
العباد اثبات ذلك المعنى بل في وسعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير
والتعظيم والاجلال على انه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لا سيما اذا كانت من جنس
واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله اكبر وقوله فاداء القيمة
راجع الى مسئلة دفع القيمة انما ذكرها هنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى
المنصوص فجمعهما في سلك واحد   واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل مائع يصلح لها   فلذلك صح
اعلم انه اورد الاشكال على قوله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عم الماء طهور
فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان اورد على قوله عم حتيه واقرصيه ثم اغسليه

يسقط الحدث وان العين
ازالة العين
بعد حصول العلم رحمه الله

اغسليه بالماء فوارد والجواب ان استعمال الماء ليس متقوما بالذات وانما لا يزول الحدث بسائر
المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر لمن يلزم   جواب سوال مقدر
امر غير معقول دفعا للحرج وهو ان النجس كلما يصل اليه لان الماء مطهر طبعا فيزول
كلا بما وغيره كالخل مثلا فالعرض يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقول
وجبت النية كما في التيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة   فصل العلة
قيل الموقوف ويشكل بالعلامة   اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي الموقوف اي ما يكون
دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بموثرة بل المؤثر هو الله تعالى
قلنا تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا
مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليس الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم
الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة   وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بموثرة
۲ اق   اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالموثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق
والبعض ابطلوا تعريف العلة بالموثر فانها ليست في الحقيقة بموثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات
لان الحكم قديم فلا تؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا انا قد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو اثر حكم الله تعالى
القديم فان ايجاب الله تعالى قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه موثر في الايجاب
القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب الحكم القديم الوجوب على امر حادث كالدلوك
مثلا فالمراد بكونه موثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق
بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية موثرة بذواتها

بجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكما ان النار علة للاحراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى
الاحراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص ايضا عقلا وكل من يجعل العلل العقلية
موثرة بمعنى انه اجرى العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحراق عقيب مماسة النار لا انها
موثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بانه حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود
الاحراق عقيب مماسة النار فان المتولد بخلق الله تعالى عند اهل السنة على ما عرف في علم الكلام
الا انه يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا فانا مبتلون بنسبة الاحكام
الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع
الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها موثرة وقيل الباعث اي للعلة على سبيل الايجاب بعض الناس
عرفوا العلة بالباعث بمعنى ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك اي الاكرام
باعث للمجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب
احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح
للعباد واجب على الله تعالى عندهم اي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم هذا تفسير
للباعث لا على سبيل الايجاب فالمراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم
على هذه العلة يحصل الحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا تتصور اشتماله
على الحكمة الا بهذا المعنى من جلب نفع الى العباد او دفع ضرر اي عن العباد وهذا مبني على ان افعال
الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه تعالى خلافا للمعتزلة وما بعده
قول من قال انها ليست معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم السلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم

١٣٢

لتصديقهم فمن انكر التعليل فقد انكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وما
امروا الا ليعبدوا الله وامثال ذلك كثيرة في القرآن دال على ما قلنا وايضا لو لم يفعل لغرض اصلا
يلزم العبث وقد يقال انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض اولى به من عدمه امتنع فعله
وان كان اولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض
راجعا اليه وههنا راجع الى العبد واجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه
لا يكون غرضا له وداعيا له الى الفعل لانه يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون
فعله اولى فيلزم الاستكمال اقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا
وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز ان تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا وكون
العلة بهذا المعنى مناسبة اي كونها بحيث يجلب النفع الى العباد ويدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف
المناسب ما يجلب نفعا او يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام ابو زيد الدبوسي رحمه الوصف المناسب ما لو عرض
على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما لمصلحة دينية
كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق اي على عادة العقول فالوصف المناسب لها كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة
والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها او دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال
والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا
والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا
والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة والوصف المناسب هو الصغر
والحكم شرعية الولاية والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفو وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل

المراد بالوصف المناسب الحقيقي ما يكون مناسبا في الحقيقة ونفس الامر ولا يظهر خلافه اذا تؤمل

الحاجة لانه يمكن ان يفوت الكفو لا الى بدل واما ان لا يكون ضرورة ولا حاجة اليها بل للتحسين كحرمة
القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الادمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب
ثم اذا تؤمل فيه يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجاسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي
الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلوة وهذا لا يناسب بطلان البيع او الحكمة المجردة
لا يعتبر في كل فرد لخفائها وعدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها
اي يدور الوصف مع الحكمة او يغلب وجودها اي وجود الحكمة عنده اي عند الوصف والمراد ان
ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا على الحكمة دائما او في الاغلب كالسفر مع المشقة ليس المراد
ان المشقة هي الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر فدفع الضرر لا يتحقق
الا وان يكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف
وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب ومنها الجواب الاول ان الاصل في
النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل كما قال عم الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين
والطوافات عليكم فتعليله عم دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجستها معلل بالطواف
لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف ممتنع وبالبعض محتمل وعند البعض
هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا اي للتعليل والنص مظهر للحكم
والعلة داعية جواب عن قوله ان النص موجب بصيغته لا بالعلة اي نعم ان النص موجب للحكم
بصيغته في الاصل بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة والتعليل
لاثبات الحكم في الفرع جواب اخر عن قوله ان النص موجب بصيغته اي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته

بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع
لا في الاصل وعند الشافعي رح معللة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد وبعضها
قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك اي مع ما قال الشافعي
من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة نظيره حديث
الربوا ايضا لانه لما شرط تعيين احد البدلين احترازا عن الدين بالدين فانه عم نهى عن
بيع الكالي بالكالي شرط تعيين الاخر احترازا عن شبهة الفضل فان للنقد مزية على النسيئة
وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى للحكم بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعي رح
التقابض في بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا في ربوا النسيئة نعلله في ربوا الفضل لانه
لان الربوا هو الفضل الخالي عن العوض وهو موجود حقيقة في ربوا الفضل كبيع قفيز من الحنطة
بقفيزين منها اما الربوا في النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة ففيه شبهة الفضل فانه
لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا في الجملة
في غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل اخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف ثبت ان بعض
التعليل لم يتوقف على هذا ويمكن ان يجاب عن هذا بانا لا نشترط في العلة الثابتة وهو ان تثبت
بالنص او الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف ونوعه في جنس هذا الحكم او نوعه لا تثبت
التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه لما ثبت اعتبار الشارع جنس
هذا الوصف او نوعه في جنس الحكم او نوعه ثبت ان هذا النص من النصوص المعللة
الثالث ان يكون العلة وصفا لازما كالثمنية للذهب في الذهب والفضة وعندنا فان الذهب
يعني البحث الثالث من الابحاث المذكورة

الا قوله يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الربوا

فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل اخر

والفضة خلقا ثمنا وهذا الوصف لما سكت عنهما اصلا حتى يجب الزكوة في الحلي ولا ربوا عند بيع
كالكيل للربوا فان الكيل ليس الا بلازم جنس الحنطة والشعير فانهما قد ساعان وزنا وكيلا
وتعيينا على ما يأتي واسما اي اسم جنس كقوله عم في المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع
وصف عارض الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض وحكما كقوله عم ارايت لو كان على
ابيك دين فاس النبي عم اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة
كونهما دينا وهو حكم شرعي لان الدين لزوم حق في الذمة وقولنا في المدبر انه مملوك تعلق عتقه
بمطلق موت المولى فلا يباع كام الولد فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع ام الولد
والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعي وانما قال بمطلق موت
المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت في هذا المرض فانت حر ومركبا كالكيل والجنس
وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتي مسئلة ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة
عندنا وعند الشافعي رح يجوز فانه يجعل علة الربوا في الذهب والفضة الثمنية فهي مقتصرة على الذهب
والفضة متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم تخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت
منصوصة يجوز عليها اتفاقا لان الحكم في الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى او لا ولا
يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية احكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل للقاصر
في هذا اي في الاعتبار وفائدته ان يصير الحكم اقرب الى القبول ليس بشيء اذ الفائدة المعتبرة
ليست الا اثبات الحكم فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف
على علمه بان الوصف حاصل في الغير اي التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على

على العلم بان هذا الوصف حاصل في غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا في هذه المسئلة
والمستبعد وانه مذهب ابي حنيفة رح فيما توهما منهم ان الحق ان يتفكروا اولا في استنباط العلة ان العلة
في الاصل ما هي فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل اي حاصلة في غير صورة
الاصل يتعدى الحكم والا يقتصر على مورد النص ومورد الاجماع اما توقف التعليل على التعدية او على
العلم بان العلة حاصلة في غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التاثير عند ابي حنيفة رح
وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعي رح ومعنى التاثير اعتبار الشارع جنس الوصف ونوعه في جنس
الحكم او نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل في صورة اخرى لا تحصل غلبة الظن
بالعلية اصلا لان نوع العلة وجنسها ما لم يوجد في صورة اخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره او لم يعتبر
وعند الشافعي رح لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلية مع الاقتصار على مورد النص
فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف مقتصرا على مورد النص والاجماع يمتنع الوقوف بطريق
الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له وهذا الذي ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل
بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد في مورد النص وصفان قاصر ومتعد
وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدي ام لا فعنده يمنع وعندنا لا
لانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا يعارض غلبة الظن
بعلية الوصف المتعدي المؤثر لكن ان توهم ان لخصوصية الاصل تاثيرا في الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل
بالوصف المتعدي المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر ثبت عليته بالنص كقوله عم
حرمت الخمر لعينها فحينئذ تثبت عليته فيكون مانعا من علية الوصف الآخر فان قيل تعليل الحكم بالثمنية للزكاة

فيقتصر الحكم

اللام في لعينها للتعليل فيكون غير الخمر غير ماخوذ

في المفروض تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلي فان قيل تعديته الى الحلي لا تدل على كونه
وصفا موثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التاثير قلنا مع قولنا الثمنية علة للزكاة في المفروض
معلوم ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما
من اموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامي وتاثير المال النامي في وجوب الزكوة عرف
شرعا فمعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من حيث كون المال ناميا فيكون علة موثرة باعتبار
ان الشارع اعتبر جنسه في حكم وجوب الزكوة فالعلة في الحقيقة النماء لا الثمنية مسئلة ولا يجوز التعليل
بعلة اختلف في وجودها في الفرع او في الاصل كقوله في الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق
اذا ملكه كابن العم فانه ان اراد عتقه اذا ملكه لا يفيد لان هذا الوصف غير موجود في ابن العم
وان اراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك في الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا التعليق فلا يصح
بلا نكاح كما لو قال زينب التي اتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق في الاصل او ثبت الحكم
الحكم في الاصل بالاجماع مع الاختلاف في العلة كقوله في قتل الحر بالعبد عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب
اي مكاتب قتل وله مال يفي ببدل كتابته وله وارث غير سيده فنقول العلة في الاصل جهالة المستحق
لا كونه عبدا مسئلة ولا يجوز بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا
ادى بعض البدل فنقول اداء بعض البدل عوض مانع فصل تعرف العلة بامور اولها النص اما صريح
كقوله تعالى كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم وقوله بان يكون مرة لهذا او من اجل ذلك
وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله فبما رحمة من الله ونحوها من الفاظ التعليل او ايماء بان يترتب الحكم
على الوصف بالفاء في ايهما كان نحو والسارق والسارقة فاقطعوا وقوله عم لا تقربوه طيبا فانه يحشر

يوم القيامة ملبيا والحق ان هذا صريح لان الفاء في مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام
معناه لانه يحشر وكذا في لفظ الراوي نحو زنا ماعز فرجم او يترتب على المشتق نحو اكرم العالم
او يقع جوابا نحو واقعت امرأتي في نهار رمضان فقال اعتق رقبة او يكون بحيث لو لم يكن علة لغا
نحو انها من الطوافين والحق انها هذا صريح اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل
الاولى بالثانية كقوله وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما ان يكون
ان في مثل هذا الكلام للتعليل او يكون تقديره لان والحذف غير الايماء ونحو ارايت لو كان
على ابيك دين الحديث او يفرق في الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل
سهم فانه فرق في الحكم بين الفارس والراجل بحسب وصف الفروسية وضدها وقوله مع ذكرهما
ما عسى انه ذكر الفرق بين الشيئين في الحكم فيرجع الضمير اليهما او يرجع الضمير الى الشيئين او ذكر احدهما
اي احد الحكمين او احد الشيئين نحو القاتل لا يرث فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث
مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل او يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا ان يعفون
قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم
الا ان يعفون فالعفو يكون علة لسقوط المفروض او بطريق الغاية نحو حتى يطهرن او بطريق
الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم فاختلاف الجنس يكون علة لجواز
البيع واعلم ان في هذه المواضع ان سلم العلية انما قال ان سلم العلية لان العلة في بعض
هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتي لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن ان تكون
العلة شيئا يشتمل عليه المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس

فيهم الحكمان معه

اصلا كقولنا السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت ثبت القطع نصا لا قياسا وكذا
في زنا ماعز ونحوه كما سيجيء وايضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية في واقعة اعرابي ونحوها
لا على كونه مناطا فانه يمكن ان يكون مثلا حرمة الصوم وايضا الغاية والاستثناء لا يدلان على
على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه في المال وثالثها
المناسبة وشرطها الملائمة وهي ان يكون على وفق العلل الشرعية والظاهر ان المراد منه ان الشرع
اعتبر جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم ويكفي الجنس البعيد هنا بعد ان يكون اخص من كونه
متضمنا لمصلحة فان هذا المرسل لا يقبل اتفاقا وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة
لكن كلما كان الجنس اقرب كان القياس اقوى الاستدراك يتعلق بقوله ويكفي الجنس البعيد
هنا والملائم كالصغر فانه علة لثبوت الولاية عليه لما فيه من العجز وهذا يوافق تعليل الرسول عليه السلام
لطهارة سؤر الهرة بالطواف لما فيهما من الضرورة فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى
الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في
احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس
واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع
به الضرورة اي اعتبر الضرورة في الرخص وكما يعلل قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله
يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماعة وكذا اقيم حد الشرب على حد القذف
فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماعة فان فيه اقامة الداعي
مقام المدعو اليه وقد قال علي رضه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى

افترى وحد المفترين ثمانون فاذا وجد الملائمة صح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كان مؤثرا
فالملائمة كاهلية الشاهد والاثر كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب بالملائم بشرط شهادة
الاصل وهي ان يكون للحكم اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه وعند البعض
يجب كونه مخيلا اي يقع في الخاطر ان هذا الوصف علة لذلك الحكم وهذا يسمى بالمصالح المرسلة
اي الاوصاف التي يعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا يسمى بالمصالح المرسلة ويقبل عند الغزالي
اي المصالح المرسلة فاعلم ان الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع
جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو ان الشرع
اعتبر جنسه البعيد الذي هو اقرب من ذلك الجنس الابعد اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية
كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف
في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق لكن وجد اعتبار الضرورة
في الرخص في اباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار
بجمع من المسلمين ونعلم ان لو تركناهم لغلبوا واستولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس
تخلص اكثر المسلمين فيكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين
داعية الى جواز الرمي الى الترس ويكون قطعية لان حصول المصلحة وهي صيانة الدين ونفوس
المسلمين برمي الترس قطعية لا ظنية كحصول المصلحة في رخص السفر فان السفر مظنة المشقة
ويكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الكلية الضرورة ما لو تترس الكفار
في قلعة بمسلم فلا يحل رمي الترس وبالقطعية ما لا نعلم تسلطهم ان تركنا رمي الترس وبالكلية ما

ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة في سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض
في البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لان على تقدير ترك الطرح لا يهلك الا جماعة
مخصوصة وفي الترس لو تركنا الرمي لقتلوا الكافة المسلمين مع الكفار والسابع عندنا
ان يثبت بنص او اجماع اعتبار نوعه او جنسه في نوعه او جنسه اى نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم
او جنسه فالمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر في الحرمة مثاله نظير اعتبار النوع في النوع
وكقوله عم ارايت لو تمضمضت الحديث مثاله نظير اعتبار الجنس في النوع فان الجنس وهو عدم
دخول شيء اعتبار في عدم فساد الصوم وكعكس الولاية على الابن الصغير على البكر الصغيرة
بالصغر هذا نظير اعتبار النوع في الجنس ولنوعه اعتبار في جنس الولاية لثبوتها في المال على
الثيب الصغيرة وكطهارة سور الهرة نظير الجنس في الجنس فان لجنس الضرورة اعتبار في جنس
التخفيف وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فيترجح كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبار في جنس
الولاية ولجنسه اعتبار في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس
عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي احد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة واربعة
منها مركبة من ثلثة وستة منها مركبة من اثنين ولا شك ان المركب من اربعة اقوى من الجميع ثم
المركب من ثلثة ثم من اثنين ثم ما لا يكون مركبا وقد سمى البعض اول الاربعة غريبا والثلثة
ملائمة ثم لا يخلو من ان يكون له اصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف او نوعه ويسمى شهادة
الاصل وهي اعم من اولى الاربعة مطلق اى شهادة الاصل اعم من اعتبار نوع الوصف في نوع
الحكم ومن اعتبار جنس الوصف في نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم

فقد وجد للحكم اصل معين يوجد فيه جنس الوصف او نوعه لكن لا يلزم انه كلما وجد له اصل معين
يوجد فيه جنس الوصف او نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف او جنسه في نوع الحكم وبينها وبين
الاخرى الاربعة عموم وخصوص من وجه اى قد توجد شهادة الاصل بدون واحد من اخرى الاربعة
وقد يوجد واحد من اخرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا فالتعليل بهما بدون
الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لا قياسا وعند البعض هو قياس ايضا واذا وجد شهادة الاصل
بدون التاثير لا يكون حجة عندنا ويسمى غريبا ايضا اعلم ان التعليل باولى الاربعة لا يكون
الا مع شهادة الاصل لما قلنا انها اعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخرى
الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا واذا وجد بدون شهادة الاصل
فعند البعض قياس وعند البعض لا ويسمى تعليلا لكنه مقبول اتفاقا وانما الخلاف في تسميته
قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاوليين لانها اعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون
اخرى الاربعة لانها اعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التاثير لا تقبل عندنا ويسمى غريبا
اى يسمى الوصف الذي يوجد في صورة يوجد فيها نوع الحكم من غير تاثير غريبا فالقريب نوعان احدهما
مقبول وهو الوصف الذي اعتبر نوعه في نوع الحكم والثاني مردود وهو الوصف الذي يوجد جنسه
او نوعه في نوع ذلك الحكم لكن لا نعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف اولا وانما اعتبرنا التاثير
لانه اى القياس امر شرعي فيعتبر فيه اى في القياس اعتبار الشرع وهو ان يكون القياس
بوصف اعتبره الشرع او اعتبر جنسه ولان العلل المنقولة ليست الا مؤثرة كقوله عم انها
من الطوافين وقوله في المستحاضة انه دم عرق انفجر ولا يخبر الدم من العرق وهو النجاسة

فان الطوف علة للطهارة



بانه في وجوب الطهارة وفي عدم كونه حيضا وفي كونه مرضا لازما فيكون له تاثير في التخفيف وكقوله
ارايت لو تمضمضت بما الحديث وغيرها من اقيسة الرسول عم والصحابة رض وعلى هذا قلنا ما لي
اي ما نحن المتعين في عدم التعيين مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لانه كونه مسحا موثر في التخفيف
حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما في ساير الاركان فغير معقول وكذا جعلنا
الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وايضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد
ظهر اثر التعين في الودايع والغصوب فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه
ولا يجب عليه رد غير هذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد
الوديعة فان رد مطلقا ينصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة وفي النفل فانه لو نوى
في غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففي رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه
فان فرض رمضان فيه كالنفل في غيره وبعض العلماء احتجوا بالتقسيم اي على العلة في القياس
وهو ان يقول العلة اما هذا او هذا او هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن
حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان ثبت عدم علية الغير اي غير من الاشياء التي ردد فيها بالاجماع
مثلا اما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص بعد ما ثبت تعليل هذا النص تقبل
كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر او البكارة فهذا اجماع على نفي ما عداهما وبتنقيح المناط
وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل
دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما وعلما ما لم يتوضوا الا بذين فان على تقدير
قبولهما يكون مرجعهما الى النص او الاجماع او المناسبة وبالدوران وهو باطل عندنا فقط بعضهم

بعضهم بانه وجد الحكم في كل صور وجد الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم
قيام النص في الحالين اي في حال وجود الوصف وعدمه والحكم له نظيره ان المراد اذا قمتم الى
الصلوة وهو متوضي لا يجب الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فنعلم ان الوجوب دائر مع الحدث
فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين حال
وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلوة وجب الوضوء
وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القايلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم
في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب
انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه
ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلوة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القايلين بالمفهوم فلان
هذا الحكم مدلول النص واما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي
لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا فعلم ان هذا علة الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص
اصلا وقوله عم لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب
ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع امارات فلا حاجة الى معنى تعقل قلنا
نعم في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص
الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط
والوجود عند الوجود فلا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة والشرط ايضا
ايضا اي لا شترط الوجود عند الوجود للعلية لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة تعين

تخلف الحكم

ذلك الوصف عند القايل بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به اعلم ان
عن العلة لمانع لا يقدح في العلية اما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشي يمكن ان يكون علة
والحكم تخلف عنه لمانع ومن التخلف لا يقدح في العلة واما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة
مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزء للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح
فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزء للعلة ولا يشترط العدم عند العدم لانه
قد يوجد بعلة اخرى وقيام النص في الحالين والحكم له امر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل اصلا و
القياس وايضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكر الحدث في الخلف ذكر
في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل
على قيام النجاسة فالنفي فيه اي في الماء يعني في ايجاب الوضوء بدلالة النص اي على وجوب
الحدث واختار في التيمم التصريح اي بوجود الحدث وهو قوله او جاء احد منكم من الغائط
او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا وايضا فيه ايماء اي في النص الى ان الوضوء
عند عدم الحدث سنة لكونه انتقال الطاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس
لكل صلوة هذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث في الوضوء والتصريح به في التيمم والغضب لا يوجد
بدون شغل القلب ولحل القضاء الا بعد سكونه هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان
عند فراغ القلب فان ذكر ان النص قائم في الحالين والحكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه
لا يحل القضاء الا بعد سكون الغضب كما ذكر في المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور
في المتن فعندنا لا دلالة للنص على عدم الحكم عند الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان

عدم

١٣٩

لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء
لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوي بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة
مفهوم المخالفة فلا يكون النص دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص
قائم في الحالين ولا حكم له

فصل الحكم التعليل لاثبات العلة لحادثة لا تعرف موجبة
للملك اي الحكم بالقياس على حادثة تعرف يكون علة لثبوت الملك اي القياس وقولنا الجنس بانفراده يحرم
النساء بالنص وهو نهى عن الربوا والريبة جواب اشكال وهو ان الحكم اثبتم بالقياس
وهو علة حرمة النساء وهو الجنس بانفراده اي بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص
وهو قول الراوي نهى النبي عم عن الربوا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربوا
وشبهة الربوا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة
وكون الاكل والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص في القتل بالمثقل عند
اي ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يصح الحكم الا وصفها بل الحر اي الحكم التعليل لاثبات
صفة العلة كاثبات السوم في الانعام ولاثبات الشرط او صفته كالشهود في النكاح هذا نظير
اثبات الشرط وكونهم رجالا او مختلطة نظير اثبات صفة الشرط ولاثبات الحكم او صفته كصوم بعض
اليوم نظير اثبات الحكم وكصفة الوتر نظير اثبات صفة الحكم لان فيه نصب الشرع بالرأي فلا يجوز ابتداء
اما اذا كان له اصل فيصح كاشتراط التقابض في بيع الطعام بالطعام اي عند الشافعي رحمه الله
فان له اي لاشتراط التقابض عنده اصلا في ربح اصلا وهو الصرف وطريانه بدونه اصلا
اي جواز البيع بدون التقابض عندنا اصلا وهو بيع سائر السلع فالحاصل ان اشتراط التقابض

على القياس هو ان التعليل لاثبات العلة للاصل او اثبات الحكم او صفته

عند الشافعي رح وان كان ابنا للنظر فانه لم يوجد له اصل وتبع الوصف وعدم اشتراطه عندنا كذلك
لم يوجد له اصل وهو يتبع سائر السلف فالتعليل لا يصح الا للتعدية هذا ما قالوا اي قلت هذا
لاني نقلت هذا الفصل عن اصول فخر الاسلام ولم ادر مراده فان اراد ان القياس لا يجري
في هذه الاشياء اصلا فهذا لا يصح وهو قال في آخر الباب اي انكرنا هذه الجملة اذ لم يوجد لها في الشرع الامور
اصل يصلح تعليله فاما اذا وجد فلا بأس به وان اراد انه لا يصح التعليل في هذه الامور
الا اذا كان لها اصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة في تفصيلها بل يكفيه
ان يقول لا يصح القياس الا اذا كان له اصل وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية
الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة ولعل الحق في اثبات العلة انه ان ثبت بالاية عليتها المعنى آخر يصلح
للتعليل فكل شيء يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بالعلية لكن هذا المعنى لا يكون اثبات العلة بالقياس
لان العلة في الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو التحقيق

فصل في تقسيم القياس جلي وخفي فالخفي يسمى بالاستحسان لكنه اعم من القياس الخفي فان كل
قياس خفي استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس
الخفي ايضا كما ذكر في المتن لكن الغالب في كتب اصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان اريد به القياس
الخفي وهو دليل يقابل القياس الجلي الذي يسبق اليه الافهام هذا تفسير الاستحسان وبعض
الناس يتحير ولا يتوقف الصحيح هذا وهو انه دليل يقع في مقابلة القياس الجلي وقوله الذي
يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلي وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التي هي حجة اجماعا
ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد انكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان انكروا هذه

١٤٠

التسمية فلا مشاحة في الاصطلاحات وان انكروا من حيث المعنى فباطل ايضا لانا نعني به دليلا
من الادلة المتفق عليها نعني به مقابلة القياس الجلي ونعمل به اذا كان اقوى من القياس الجلي فلا
معنى لانكاره لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم في النسيان واما بالاجماع كالاستصناع
واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفي وذكر وانه اي القياس
الخفي قسمان الاول ما قوي اثره اي تأثيره والثاني ما ظهر صحته وخفي فساده اي اذا نظر
اليه بادي النظر يرى صحيحا ثم اذا تؤمل حق التأمل علم انه فاسد وللقياس اي وللقياس
الجلي قسمان ما ضعف اثره وما ظهر فساده وخفي صحته فاول ذلك يرجح على اول هذا اي القسم
الاول من الاستحسان وهو ما قوي اثره راجح على القسم الاول من القياس وهو ما ضعف اثره واعلم
انا اذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس
هذا الاصطلاح لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثاني هذا على ثاني ذلك اي القسم الثاني من القياس
وهو ما ظهر فساده وخفي صحته راجح على القسم الثاني من الاستحسان وهو ما ظهر صحته وخفي فساده
فالاول وهو ان يقع القسم الاول من الاستحسان في مقابلة القسم الاول من القياس كسؤر سباع
الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر
والثاني وهو ان يقع القسم الثاني من الاستحسان في مقابلة القسم الثاني من القياس كسجدة التلاوة
تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة في قوله تعالى وخر راكعا لا استحسانا
لان الشرع امر بالسجود فلا يؤدى بالركوع كسجدة الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة في القياس
وهي ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض ما يصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين والله اعلم جعلوا

في هذه المسألة كون السبب مودي بالركوع حكما ثابت بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان
ولا ادري خصوصية الاول بالقياس والثاني بالاستحسان فلهذا اوردت مثالا آخر وهو قوله
ولما اختلفا في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب
التحالف وفي الاستحسان لا لانهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه وذا لا يوجب التحالف
لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهي ان الاختلاف في الوصف هنا يوجب الاختلاف في الاصل
واعلم انه اذا اختلف المتعاقدان في ذراع المسلم فيه ففي القياس يتحالفان وفي الاستحسان لا وذلك
لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق الافهام اليه ثم اذا
نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في اصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف
لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والا
والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى اخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول
قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى
انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا اوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت وبتقسيم
العقل ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة
وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر اما في الصور الثلاث الأخر فالقياس
راجح على الاستحسان اما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح واما اذا
كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره واما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا او يعمل بالقياس
لظهوره فلهذا اوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث بل

ويرجح في صورة واحدة والمراد صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس
فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود وبقي الاخيران فالاول من الاستحسان
اي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما اي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه
مردود اي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران اي من الاستحسان وهما صحيح الظ
فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين اخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فالظاهر فساده في
بادي النظر لكن اذا تؤمل يتبين صحته اقوى مما كان على العكس اعلم ان التعارض بين كل واحد
من هذين القسمين من الاستحسان اي صحيح الظ فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من اخيري القياس
ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احديهما ان يعارض صحيح الظ فاسد الباطن من الاستحسان
فاسد الظ صحيح الباطن من القياس وثانيهما ان يعارض فاسد الظ صحيح الباطن من الاستحسان
صحيح الظ فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادي النظر لكن اذا تؤمل تبين
صحته اقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا او استحسانا ومع اتحاده ان امكن فالقياس اولى
اي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظ فاسد الباطن قياسا
كذلك او يعارض استحسان فاسد الظ صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا لظهوره ثم
وانما قلت ان امكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان
على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع
وصفا من الاوصاف علة لحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا او كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع
يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف باحدى الصفتين المذكورتين في الفرع فيوجد الحكم فان كان

القياس هذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا
آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم توجد هذا الوصف في الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع
بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين في الواقع ممتنع وانما
يقع التعارض بجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوي الاثر واستحسان كذلك
وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن وبين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر
صحيح الباطن وبين استحسان كذلك وما ذكره من حق الغي والضعف فعند التصحيح داخل في هذا
التفصيل ايضا لانه لا يخلو اما ان يكون صحيح الظاهر او فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه
اذا تؤمل حق التامل تبين صحته او تبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة في هذه الاقسام فقوي
الاثر او ضعيفه لا يخرج من احد هذه الاقسام قطعا والمستحسن بالقياس الخفي تعدى لا المستحسن بغير
نظيره ان في الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشتري فقط قياسا لانه المنكر وعليهما استحسانا
خبا لان البائع ينكر وجوب تسليم المبيع اي انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بقبض
ما هو ثمن في زعم المشتري وانما يحلف المشتري لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره
في المتن فيتعدى الى الوارثين اي اذا اختلف وارثا البائع والمشتري في قدر الثمن قبل قبض
المبيع تحالف الوارثان والى الاجارة اي اذا اختلف الموجر والمستاجر في مقدار الاجرة قبل
استيفاء المنفعة تحالفا واما بعد القبض فثبوته بقوله عم اذا اختلف المتبايعان والسلعة
قائمة تحالفا وترادا فلا يتعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص
العلة على ما يأتي بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة

العلة ان ترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا

فصل

في دفع العلل المؤثرة
اي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم
ودفعه باربع طرق اي الجواب عنه يكون باربع طرق الاول منع وجود العلة في صورة النقض
نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا ملك بدل المغصوب
يوجب ملكه اي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل في شخص واحد فنوقض بالمدبر
اي اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم يختلف
لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم فيمنع ملك بدله اي ملك بدل المغصوب
بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة فان
ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض
اي المعنى الذي صار العلة علة لاجله وبالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص
نحو مسح الراس بالحجر فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح
وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله اي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول لا يسن في المسح
التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقول فلا يفيد اي التثليث في المسح كما في التيمم ويفيد في
الاستنجاء الثالث قالوا هو الدفع بالحكم وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض
وذكروا له امثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب
وحق الاتلاف لا يبيح المهجة لا ينافي عصمة المال كما في المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض
بالمستحاضة والمدبر ومال الباغي فاجاب في الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة وكن

لانقول به وفي الثالث بانا لانم حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي بل انما السقوط للبغي
اورد الامام فخر الاسلام للدفع بالحكم بثلثة امثلة احدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض
بالاستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان تملك بدل المغصوب
علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام في الصورتين بانه انما تخلف الحكم
في الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ولكن لانقول
وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لا ينافي العصمة كحال المخمصة فانه ان اكل مال الغير
في المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن للجمل الصايل فنوقض بمال الباغي ان العادل اذا
اتلف مال الباغي حال القتال لاحياء المهجة لا يجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة
ينافي العصمة فاجاب بانا لانم ان حل الاتلاف ينافي العصمة في مال الباغي فان عصمة مال
الباغي لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغي فاقول الظاهر ان الحكم المدعى في الجمل الصايل وجوب
الضمان او بقاء العصمة فح لايكون هذه الصورة نظيرا للدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال
ان المعلل ادعى حكما اصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل في اموال المسلمين العصمة وهي لا
ترتفع الا بعارض وليس في المتنازع وهو الجمل الصايل الا عارض واحد وهو حل الاتلاف
وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لا يصلح رافعا للعصمة فبقي العصمة في الجمل الصايل
فيجب الضمان فنوقض بمال الباغي ان حل الاتلاف رافع العصمة في مال الباغي فاجاب بان رافع
العصمة في مال الباغي ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغي فهذا لايكون دفعا بالحكم بل بيان
ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة في صورة النقض شيء اخر فهذا معنى قوله والضابط المنتزع من

من هذه الصور ان المعلل اذا ادعى حكما اصليا لا يرتفع الا بالعارض كالعصمة مثلا وليس
في المتنازع الا عارض واحد واثبت بالقياس ان هذا العارض لا يرفعه كحال المخمصة فنوقض
بصورة كحال الباغي مثلا فاجاب بان الرافع شيء اخر فهذا بيان ان علة الحكم في صورة النقض
شيء اخر ويمكن ان يتكلف في ان يصير هذا المثال نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم
منافاة حل الاتلاف العصمة فهذا الحكم ثابت في الجمل الصايل قياسا على المخمصة فنوقض
بمال الباغي ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاة العصمة غير ثابت فيه لان العصمة لم تنتف في مال
الباغي بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغي هذا غاية التكلف ومع هذا لا يوجد النقض في هذه الصورة
لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاة العصمة
لثبوت حل الاتلاف في مال الباغي مع المنافاة فلا يكون نقضا فلاجل هذه الفسادات
في الامثلة الثلثة اوردنا مثالا اخر في المتن فقال وانا اوردنا للدفع بالحكم مثالا وهو القيام
الى الصلوة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب في غير السبيلين فنوقض بالتيمم اي في صورة
عدم القدرة على الماء لو وجد القيام الى الصلوة مع خروج النجاسة ومع ذلك لا يجب الوضوء
فنمنع عدم وجوب الوضوء فيه لكن التيمم خلف عنه معناه انا لانم عدم وجوب الوضوء
في صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس
فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما فانه حدث
ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذا هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع اي دفع النقض بهذه الطرق فيها
والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطل العلة وان وجد المانع فلا يمكن بعض اصحابنا

يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما
عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فيجعل عدم المانع جزء العلة او شرطا لها لا سيما في جواز التخصيص القياس
على الادلة اللفظية في الباب بالاستحسان عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية فانه مخصوص عن
القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة
ما يوجب عدم الحكم خمسة المسطورة في كتبنا انه ذكر القايلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني
عدلت عن هذه العبارة للمباني مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر او من
تمامها كما اذا اصاب شيئا فلم يصب السهم وكبيع ما لا يملكه او من ابتداء الحكم كما اذا اصاب فدفعه الدرع
وكخيار الشرط او من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية او من لزومه
كما اذا جرح واستمر حتى صار طبعا له وامن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الاخر
لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع والمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاولين
من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلث الاخر العلة موجودة والحكم تخلف لمانع
فتخصيص العلة مقصور على الثلث الاخر فلهذا لم نقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب
عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار دخل
على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار ثبت بالضرورة فدخوله على الحكم
اسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب وهو الحكم واذا كان
داخلا على الملك لم يكن الملك ثابتا واما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط
فاوجب الحكم وهو الملك لكن لم يتم لعدم الرضى بالحكم عند عدم الرؤية واما خيار العيب فلانه حصل السبب

السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشتري فلم يثبت
اللزوم على تقدير العيب ففي خيار العيب يتمكن المشتري من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو
بعد التمام جائز وفي خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز ولنا ان التخصيص
في الالفاظ مجاز يختص بها وترك القياس بدليل اقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس لعلة في
ولان العلة في القياس ما يلزم من وجودها وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذ لا يعلم
وجود العلة في الفرع من غير تعديتهم بعدم المانع مع ان هذا القيد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل صح
عند وجود العلة فهو اما ركنها او شرطها اي عدم المانع اما ركن العلة او شرطها فاذا وجد
المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كما ان البيع المطلق علة فاذا زيد
الخيار فقد عدم او لنقصانه كالخارج النجس مع عدم الحرج علة لا للمعذور وهذا معدوم في
المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك ان ما يثبت
تأثيره شرعا لا يمكن فساد الوضع فيه وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسياتي
مثاله ومنه عدم وجود العلة مع وجود الحكم وهذا لا يقدح لاحتمال وجود علة اخرى ومنه
الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب التعليل وهذا انتزاع جدلي ولانه اذا اتى عليه المشترك
لا يضر الفارق لكن اذا استند الفرع ما لا نظر فكل كلام صحيح في الاصل اذا اورد على
سبيل الفرق لا العكس فينبغي ان يورد على سبيل الممانعة حتى يقبل كقولنا في رد اعتاق
الراهن يبطل حق المرتهن هذا التعليم ينفع في المناظرات وهو ان كل كلام يكون في نفسه
صحيحا اي يكون في الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فاذا اورد على سبيل الفرق يمنع الجدلي توجيهه

فيجب ان لا يورده على سبيل المنع لا على سبيل النقض فلا يتمكن الجدلي من رده كقول الشافعي رح اعتاق
الراهن تصرف يبطل حق المرتهن فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ
لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغي ان يورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان
هو البطلان فلا نم الاصل وهو بيع الراهن فان اراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع
لان الحكم عندنا في بيع الراهن التوقف وان كان التوقف اي ان كان حكم الاصل التوقف
ففي الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن
لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله في العمد قتل آدمي مضمون فيوجب المال كالخطا، فنقول
ليس كالخطا، اذ لا قدرة فيه على المثل اي في الخطا على المثل لان المثل جزاء الكامل فلا يجب
مع قصور الجناية وهو الخطا، فان اورده على هذا الوجه ربما لا تقبله الجدلي فنورده على سبيل
الممانعة فنوجه هذا اي نوجه هذا الكلام على سبيل الممانعة ان الحكم الاصل وهو الخطا،
شرع المال خلفا عن القود وفي الفرع مزاحمة اياه يعني المال شرع خلفا عن القود لان حكم
الاصل وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفي الفرع المعمول هو الحكم عند الشافعي رح مزاحمة
المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين ومنه الممانعة في اماكن تعين الحجة لاحتمال ان يكون تمسكا
بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيرها كما ذكرنا
في فصل الطرد بالعدد واما في وجودها في الاصل او في الفرع كما م واما في شروط التعليل واوصاف العلة
فكلها مواضع في سنن المعارضة اعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة او يسلمه
لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة وتجري في الحكم وفي علته والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني

والثانية في المقدمة فقوله واعلم ان المعترض هذا العلم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا يتم
المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمة دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا
يسمى مناقضة كما يقول ما ذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد محض من غير تاثير الى آخر ما عرف في الممانعة
وله ان يسلم دليله فيقول ما ذكرت من الدليل وان دل على ما ذكرت من المدلول لكن عندي
ما ينفي ذلك المدلول ويقيم دليلا على نفي مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم او مقدمة من مقدمات
دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني يسمى معارضة في المقدمة كما اذا اقام المعلل دليلا
على ان العلة للحكم هي الوصف الفلاني فللمعترض ان لا ينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا
الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم فقال اما الاولى
فاما بدليل المعلل وان كان بزيادة شيء عليه وهي معارضة فيها مناقضة فان دل على نقيض
الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كالقضاء، فنقول
صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء، لكن هذا التعيين قبل الشروع وفي القضاء
بالشروع اي تعين الصوم في رمضان هو قبل الشروع بتعيين الله تعالى وفي القضاء انما يتعين
بالشروع بتعيين العبد وكقوله مسح الرأس ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلا يسن
تثليثه بعد الكمال بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم
منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في الصلوة النفل عبادة لا يمضي في فاسدها فلا يلزم بالشروع
كالوضوء، فنقول لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء، اعلم ان كل
عبادة تجب بالشروع لا بد ان يجب المضي فيها اذا افسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا افسدت

يجب المضي فيها لما يجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع
لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع
والنذر وعدم استواء النذر والشروع في هذا الحكم لتضمنها ابطال علية الوصف وهو قوله
عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع والاول اقوى من هذا اى العلة اقوى من العكس
لانه جاء لحكم آخر وبحكم مجمل وهو الاستواء اى المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء
بنقيض قلب حكم يدعيه المعلل فالقلب اقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده
وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وايضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء
يكون بطريقين والمعترض لم يعين ان المراد ايهما واثبات الحكم المبين اقوى من اثبات الحكم المجمل
والنص الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل وهو فهذا هو قوله ولانه يختلف
في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل
او عطف على قوله فاما بدليل المعلل وهو معارضة خالصة وهو اما ان تثبت بنقيض حكم
المعلل بعينه او بتغيير وحكما لازم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه
كالغسل فنقول فلا يسن تثليثه كما في الخف وهذا اى الوجه الاول من الوجوه الثلثة
من المعارضة اقوى الوجوه فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول وكقوله صغيرة
لا اب لها صغيرة فتنكح كالتي لها اب فيقال صغيرة فلا تولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف
مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن لما انتفى هي ينتفي سايرها بالاجماع اى لعدم القايل
بالفصل فان كل من نفى الاجبار بولاية الاخوة نفى الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه

الوجه الثاني من المعارضة وكالتي نظير الوجه الثالث نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول
فهو احق بالولد عندنا لانه صاحب فراش صحيح فيقال الثاني صاحب فراش فاسد فيستحق النسب
كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان اثبت حكما آخر وهو ثبوت النسب من الزوج
الثاني لكن يلزم منه نفي ثبوته من الاول فاذا اشتغل المعارضة فالسبيل الترجيح بان
الاول صاحب فراش صحيح وهو اولى بالاعتبار من كون الثاني حاضرا واما الثالثة فهنا ما فيه معنى
المناقضة وهي ان يجعل العلة معلولا والمعلول علة وهي قلب ايضا وانما يرد هذا ان كان العلة
حكما لا وصفا لانه ان كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة نحو الكفار جنس يجلد بكرهم
مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب
في الثيب غاية الصفات فان النعمة كلما كانت اكمل فالجناية عليها يكون افحش فجزاؤها يكون اغلظ
فاذا اوجب في البكر المائة يجب في الثيب اكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما اوجب فوق
المائة الا الرجم والقراءة تكررت فرضا في الاوليين فكان فرضا في الاخريين كالركوع والسجود
فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم نعم جعل المعلل جلد البكر علة الرجم الثيب فنقول
لان هذا اصل رجم الثيب علة لجلد البكر وانما تكرر الركوع فرضا في الاوليين لانه يتكرر فرضا في
الاخريين والمخلص عن هذا اى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب ان لا يذكره على سبيل
التعليل بل يستدل بوجود احدهما على وجود الآخر اذ اثبت المساواة بينهما كما يلزم بالنذر
يلزم بالشروع اذا صح كالحج فيجب الصلوة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعي رح
فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض كالعذر لا لا من لزوم المنذور على

لزومه

على ما شرع لثبوت الثواب وعبارة الشروع اولى لانه لما وجب عليه ما هو سبب لثوابه وهو النذر
فلان يجب رعاية ما هو الثواب اولى وكذا الثيب الصغيرة تولى عليها في مالها فكذا في نفسها كالبكر
الصغيرة فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعي رح فقالوا انما تولى على البكر
في مالها لانها تولى في نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيهما سواء
اى لا نقول ان الولاية في المال علة للولاية في النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فيكونان
متساويين فاذا اسقط احدهما يثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد وهذه المساواة غير
ثابتة في المسلتين الاوليين على ما ذكروا ومنها مسئلة رجم الكفار والقراءة في الشفع الاخير
فاراد بيان انه يمكن لنا في مسئلة الشروع في النفل وفي الثيب الصغيرة التخلص عن القلب
ولا يمكن للشافعي رح هاهنا في مسئلة الرجم والقراءة اما في مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء
في النفس لان احدهما قتل والاخر ضرب وللاحصان شروط لاحدهما لا يشترط للاخر
فلا يمكن الاستدلال بوجود احدهما على وجود الاخر واما مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثاني
ليسا بسواء في القراءة لان قراءة السورة ساقطة في الشفع الثاني والجهر ساقط ايضا فقوله على
ما ذكروا اشارة الى هذا ومنها حال الصحة فان اقام الدليل على نفي عليه ما اثبته المعلل فمقبول له
وان اقام على علية شيء اخر فان كانت قاصرة لا تقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية لا يجمع عليه
كما تعارضنا بان العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فايدة له الا نفي الحكم في المحل
لعدم العلة ونحن لا نعتقد ذلك لان الحكم قد يثبت بعلل شتى وان تعدى الى المختلف فيه يقبل عند اهل
النظر للاجماع على ان العلة احدهما فقط فاذا افسد احدهما انتفى الاخر الا عند الفقهاء لانه ليس بصحيح

١٤٧

احدهما ثابت في فساد الاخر

فصل في دفع العلل الطردية

لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة يثبت عليتها بالدوران دون التاثير وهي المعتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وهي علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية وهي اربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة اى يجعل المعلل مضطرا الى العلة المؤثرة لان القول بموجب العلة يدفع الخلاف ولا يمكن للخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف كقوله اى الشافعي رح المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول يسن عندنا لكن الفرض البعض لقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وهو اما ربع او اقل فالاستيعاب تثليث وزيادة وان عجز قال يسن تكرار ان يمنع ذلك في الاصل بل المسنون في الركن التكميل كما في اركان الصلوة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع اى في مسح الراس المحل وهو الراس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير الثاني ممانعة فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض فنحن قايلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلث مرات نمنع هذا في الاصل اى لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما في اركان الصلوة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلثة امثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة وكقوله صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وقوله

المرفق لا يدخل تحت الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكن لكونها غاية للاسقاط
فلا تدخل تحته والثاني الممانعة وهي اما في الوصف اي يمنع الوصف الذي يدعي المعلل عليته
في الفرع كقوله في مسئلة الاكل والشرب عمدا عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنى فلا نسلم
ان الكفارة تعلقت بالجماع بل هي متعلقة بالفطر وكقوله في بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم
بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف او بالذات او بحسب الاجزاء
في جانبي الجواز الجيد بالردي هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف والجواز عند تفاوت
الاجزاء هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء وان اراد بها اي المجازفة بحسب
المعيار كما هو الداخل فيه اي في المعيار واما في الحكم عطف على قوله وهي اما في الوصف
كما في هذه المسئلة ان ادعيت حرمة ستنتهي بالمساواة لا نسلم امكانها في الفرع وان ادعيتها
غير متناهية فلا نسلم في الصبرة فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين
فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع وقوله فلا نسلم امكانها
في الفرع اشارة الى هذا او يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل
وقوله فلا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء
فنقول ان اردت بعد التعيين فلا نسلم في الاصل او قبله فلا نسلم في الفرع اي ان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم
لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع لان تعيين النية قبل صيرورته
متعينا ممتنع في المتنازع لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم

الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا لانه حينئذ يكون صحة صوم رمضان
ممتنعة وهذا باطل واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم
الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على اخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في
الاصل هذا اي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم على عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب
عدم العتق لجواز ان يوجد علة اخرى للعتق بل انما لا يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمة وكقوله
لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم
المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم فانه يمكن ان يقول عدم تلك العلة لا يوجب
عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة اخرى الثالث فساد الوضع وقد مر تفسيره فان المعلل
اذا تمسك بالعلة الطردية ويرد عليها مناقضة فر عما عن الكلام وجعل علته مؤثرة في تندفع
المناقضة كما سيأتي في المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل
العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام كتعليله لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين
اي احد الزوجين الذميين اذا اسلم قبل الدخول فعند الشافعي رح بانت في الحال وبعد
الدخول بانت بعد ثلثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على
الاخر فان اسلم فهي له وان ابا فرق بينهما في الحال سواء كان قبل الدخول او بعده
ولا بقاء النكاح مع ارتداد احدهما اي اذا ارتد احد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال
وبعد الدخول بانت بعد ثلثة اقراء عند الشافعي رح فجعل الردة علة لبقاء النكاح مع انه
لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء قبل الدخول او بعده ثم في المتن يتم الدليل

وهو فوق المناقضة قبيح او نادر او لا يمكن
الا احترازا عنها بتغيير الكلام
اما هو فيبطل العلة اصلا م

على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله فان الكلام لا يصلح قاطعا للنمو والرجاء لا القلع عفوا
ولقوله اذا اخرج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا نية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على
المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل ولقوله المطعوم شئ ذو خطر فيشترط لتملكه
شرط زايد وهو التقابض كالنكاح فانه يشترط له الشهود فيقال ما كان الحاجة اليه اكثر
جعله الله تعالى اوسع الرابع المناقضة وهي ههنا على التطهير المنوي كقوله الوضوء والتيمم
طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم
بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم اي الوضوء تطهير حكمي بمعنى ان النجاسة حكمية اي حكم الشرع بالنجاسة
في حق الصلوة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية لكن غير معقوله الضمير يرجع الى النجاسة
وهذا الجواب هو الذي احاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة لكن تطهيرها
بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك اي في التطهير فيحصل الطهارة سواء
نوى او لم ينو بل في صيرورة الوضوء قربة اي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة
والصلوة تستغني عنها اي عن صيرورة الوضوء قربة كما في ساير شرائط الصلوة بل يحتاج الى
كون الوضوء طهارة واما المسح فملحق بالغسل تيسيرا جواب عن سوال مقدر وهو انكم
قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن المسح تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى
النية كالتيمم فاجاب بان مسح الراس ملحق بالغسل ووظيفة الراس كانت هي الغسل لكن بدفع
للحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فيعتبر فيها احكام الغسل فان قيل غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول قلنا لما اتصف البدن بها

بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقتصر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض
اي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة
وليس بعض الاعضاء اولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض
في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء
الاربعة غير معقول فلا تجب النية واعلم ان الامام فخر الاسلام رح ذكر ان تعين محل الغسل من الطهارة
الى الحدث غير معقول وقوله في الشرح في غير معقوله اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول
لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان موثرية خروج النجاسة
في زوال الطهارة امر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال اخر وهو انه
لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي ان يقاس ساير المايعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير
الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث
واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رح وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام بكونه
غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا
هذا الوصف قد وجد ان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا
الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو اعم من الاول فاندفع عن قول
فخر الاسلام ما ذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين
وفي هذا الفصل فروع اخر طويتها مخافة التطويل

فصل في الانتقال
اي الانتقال من كلام الى اخر وهو انما يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل من

اى علة اخرى لاثبات علة او لاثبات الحكم الاول او لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول او يستعمل الى حكم
كذلك اى حكم يحتاج اليه الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على
قسمين لاثبات علته وهو الاول او لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن شيء منهما كان كلاما مستأنفا
واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا كان كلاما مستأنفا
واما فيهما وهو الثالث فيثبت بالعلة الاولى فالاول صحيح كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك
الوديعة لا يضمن لانه سلطه على الاستهلاك فلما انكر الخصم احتاج الى اثباته فهذا ليس انتقالا
حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية ويشتغل بآخر كما في قصة الخليل وانما
اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا
على الكلام الاول وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل حيث قال فان الله ياتي بالشمس من
المشرق ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت
الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار واما قصة الخليل عم فان الحجة الاولى
وهو قوله ربي الذي يحيي ويميت كانت لازمة واللعين عارضه بامر باطل وهو قوله انا
احيي واميت فان الخليل لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى علة لا يكون
فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد يحتمل الفسخ بالاقالة فلا يمنع الصرف الى الكفارة
كالبيع بالخيار والجامع اى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا كاتب
عبدا ثم اعتقه بنية الكفارة فان قيل عندي لا يمنع هذا العقد بل نقصان الرق اى نقصان
الرق يمنع الصرف الى الكفارة فنقول الرق لم ينقص وثبت هذا اى عدم نقصان الرق

الرق بعلة اخرى كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا يوجب نقصانا في الرق وان اثبتناه بالعلة الاولى
فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ ولسنا على ان الرق لم ينقص فكلاهما صحيحان والرابع احق لان العلة
التي اوردها تكون تامة في قطع الشبهة بلا احتياج الى شيء آخر وان يستعمل الى حكم لا حاجة اليه ولا علة لا
حكم كذلك فهو باطل **فصل** في الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعي رح في كل شيء
ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك في بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات لان بقاء الشرائع بالاستصحاب
ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك في الحدث يحكم بالوضوء وفي العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان
ملكا للمدعي فانه حجة ولنا ان الدليل الموجب لا يدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد
وفاته عم ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشرعه بعده وفي صورة فقد جوابه في النسخ والوضوء والبيع
والنكاح والطلاق يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء بالدليل وكلامنا فيما لا دليل
على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم
الارث من باب الدفع فيثبت به والصلح على الانكار لا يصح عنده فيجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على
المدعي فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون
براءة الذمة حجة على المدعي فيصح الصلح ويجب البينة على الشفيع عندنا على ملك المشفوع به اذا انكر
المشتري لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشتري فيجب البينة
على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى
انه دخل ام لا فالقول قول المولى عندنا فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا
يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى ومنها اي من الحجج الفاسدة التعليل بالنفي كما ذكر في شهادة

النساء اي في المانوية في دفع العلل الطردية والآخر فانه يمكن الوجه بعلة اخرى الا ان يثبت بالاجماع
ان له علة واحدة فقط كقول محمد رحمه الله ولد المغصوب غير مضمون لانه لم يغصب الولد ومنها
الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر رح ان غسل المرفق ليس بفرض لانه من الغاية ما يدخل ومالا
يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذا من اي القسمين

باب

المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر في محل واحد في زمان واحد
فان تساويا قوة او يكون احدهما اقوى بوصف هو تابع فبينهما معارضة والقوة المذكورة رجحان
وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قولهم زن وارجح
والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربوا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة
الى المقابل والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين اي فيما اذا كان احدهما اقوى بوصف هو
تابع وفيما اذا كان احدهما اقوى بما هو غير تابع واذا تساويا قوة واعلم ان الاقسام ثلثة الاول
ان يكون احد الدليلين اقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون احدهما اقوى
بوصف تابع كخبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع الخبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا
متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب واما الثالث ففي بيان حكمه هنا
وهو قوله واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث اما الاول فمعزول عنها وان كان العمل
بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا والترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني ففي
الكتابين والسنتين اي معارضة الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة يحمل ذلك على نسخ احدهما الآخر اذ لا تناقض
بين ادلة الشرع لانه دليل الجهل فاعلم ان في الكتاب والسنة صورة التعارض غير متحقق لانه انما يتحقق

التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى عن ان ينزل دليلين متناقضين في زمان
واحد بل ينزل احدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا
التعارض لكن في الواقع لا تعارض فنقول يحمل ذلك الحال على ترجح الى التعارض والمراد بصورة التعارض
هو ورود دليلين يقتضي احدهما عدم ما يقتضيه الآخر فان علم التاريخ جواب الشرط محذوف اي يكون
المتأخر ناسخا للمتقدم والا يطلب المخلص اي تدفع المعارضة ويجمع بينهما ما امكن ويعمل بهما
فان تعذر والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس واقوال الصحابة رضي الله عنهم ان امكن ذلك
والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار روي عن ابن عمر رض انه نجس وروي
عن ابن عباس رض انه طاهر والصحابة تعارض الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارض الادلة بقي الحكم على ما كان
وهو ان الماء طاهر فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك
وهو اي التعارض في الكتاب والسنة اما من آيتين او قراءتين او سنتين او آية وسنة مشهورة
والمخلص اما من قبل الحكم او المحل او الزمان اما الاول فاما ان يوزع الحكم كتقسيم المدعى بين المدعيين
او يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم
وفي موضع آخر يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب اي السهو
بدليل اقترانه به اي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت
قلوبكم وفي الثانية ضد العقد اي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد والعقد قول يكون له
حكم في المستقبل كالبيع ونحوه قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما خلو

عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فمعنى
هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى بعض المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب
ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قال في المتن فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس
اذ هو ما يخلو عن الفائدة لقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة
فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانها بكسب القلب وفي الثانية
في الدنيا اي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رح حمل المؤاخذة الاولى على المؤاخذة الثانية
التي في الدنيا اي حمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا
حتى اوجب الكفارة في الغموس والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى اي حمل الشافعي رح
العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو
فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا اولى من هذا لان على مذهبه يلزم ان لا يكون العقد جاريا
على معناه الحقيقي وايضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل
اقترانها بكسب القلب وهو يجيء على الدنيوية واما على مذهبنا لان اللغو جاء بالمعنيين فيحمل في كل موضع
على ما هو اليق به ويحمل المؤاخذة في كل موضع على ما هو اليق به من الدنيوية او الاخروية واقول
لا تعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم
بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المعقودة واللغو
وقال الاثم الذي في المعقودة يستر بالكفارة الا ان المراد المؤاخذة الدنيا وهي الكفارة هذا
وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو اما في الآية الاولى فبدليل المقابلة

اقترانه بكسب القلب واما في الثانية فلانه لا يليق من الشارع ان يقول لا يواخذكم الله باللغو الخالي عن
الفائدة الذي يدرج الدنيا بل في اغو اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يواخذكم الله بالسهو كما قال تعالى
ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة دار الجزاء
والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على ان المراد بالمؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة اي الاثم
الحاصل بالمعقودة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في يمين السهو وعلى
المؤاخذة في المعقودة وهي ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وسلم الحكم على وفق مذهبنا وهو
عدم الكفارة في الغموس واما الثالث وهو المخلص من قبل المحل فبان يحمل على تغاير المحل كقوله
ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال
وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على اقل ولا نحمل
على العكس لانها اذا طهرت لعشرة ايام يحصل الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها
يحتمل العود فلم يحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة واما الثالث
اي المخلص من قبل الزمان فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثاني ناسخا للاول
فكذا ان كان دلالة كنصين احدهما محرم والآخر مبيح يحمل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل
الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر النسخ اي لو قلنا ان المحرم
كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر
النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة
بعدها نسخا وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها

ان لو قد ورد في الزمان الماضي دليل شرعي دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم ح كون المحرم ناسخا لذلك المبيح
لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل
المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشيء قبل ورود ما يحرمه او يبيحه
لا يعاقب بالاستمتاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فان
هذه الاخبار تدل على ان الانسان ان انتفع بما هو في الارض قبل ورود محرمه او مبيحه لا يعاقب ثم لا شك
انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك
المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد بهذا الوجه الدليل
بهذا الطريق او نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتغيير الذي ذكرتم وقد قال فخر الاسلام
هذا اي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة اصلا ولسنا نقول بهذا في الاصل لان البشر لم يتركوا
سدى في شيء من الزمان وانما هذا اي كون الاباحة اصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة
كانت ظاهرة في الاشياء كلها لان الناس في زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك
لاختلال الشرائع في ذلك الزمان ووقوع التحريف في التورية فلم يبق الاعتماد والوثوق بشيء من الشرائع
فظهر الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان على ما لم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشيء الذي
لا يوجد له محرم ولا مبيح فان كان الاستمتاع به ضروريا كالتنفس في الهواء فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن
ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان ارادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته في
الازل فهذا غير معلوم وان ارادوا عدم العقاب على الاستمتاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر
فان ارادوا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان ارادوا العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما

كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وعند الاشعري على الوقف فان اراد بالوقف
ما ذكرنا بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله تعالى عن الانتفاع به او ليس بممنوع والاول حظر والثاني
اباحة ولا خروج عن النقيضين واجاب في المحصول عن هذا بان المباح هو الذي اعلم الشارع
فاعله او دل على انه لا حرج عليه في الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشيء لان الخلاف في شيء لم يعلم
الشارع بالحرج في فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشيء الذي لم يعلم الشارع بالحرج في فعله وتركه
وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج وهذا الكلام حشو والخلاف في هذا وقد فسر الوقف تارة
بعدم العلم بان هناك حكم ام لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر او اباحة اما عدم العلم بان هناك حكم ام لا
فباطل لانا نعلم ان عند الله حكما لازما اما بالمنع او بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر او اباحة فحق
فالحق عندنا انا نعلم ان الحكم عند الله تعالى حظر او اباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف
بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر او الاباحة وبين من يقول بالاباحة لان معنى
الاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم ان الحكم ايهما وقوله عم
ما اجتمع الحرام والحلال الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال اما اذا كان احدهما مثبتا والاخر نافيا
فان كان النفي يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلي فالمثبت اولى
لما فيه من المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه اي ان احتمل النفي ان يعرف بالدليل وان يعرف بغير
دليل بناء على العدم الاصلي ينظر في ذلك النفي فان تبين انه بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه
بناء على العدم الاصلي فالاثبات اولى كما روي انه عم تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روي انه
تزوج نافي فانه اتفق على انه لم يكن في الحل الاصلي والاحرام حالة مخصوصة يدرك عيانا فكانا سواء

فيرجح بالراوي وراوي انه محرم عبد الله بن عباس رض والاخر له زيد بن الاصم ونحوه هذا نظير النفي
الذي يعرف بالدليل لتعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا متمسكا بما روي انه عم تزوج ميمونة وهو محرم
وتمسك الخصم بما روي انه عم تزوجها وهو حلال واتفقوا على انه لم يكن في الحل الاصلي فالخلاف انه
كان في الاحرام او في الحل الذي بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها في الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد
ومعنى انه تزوجها في الحل الذي بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثاني مثبت
لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فيكون كالاثبات فرجحنا بالراوي وهو ابن عباس رض
ونحو الخبر عتقت بريرة وزوجها مثبت او اعتقت وزوجها عبد نافي وهذا النفي مما يعرف بظاهر الحال فكانت
اولى هذا نظير النفي الذي لا يكون بالدليل لتعلم ان الامة التي زوجها حر اذا اعتقت يثبت لها
خيار العتق عندنا خلافا للشافعي رح ولنا انها اعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها اعتقت وزوجها
عبد فالاول مثبت والثاني ناف لان معناه ان رقيته لم يتغير بعد وهذا النفي لا يدرك عيانا بل بقاء على
ما كان فالمثبت اولى واذا اخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كان نفيا لكنه مما يحتمل ان يعرف
بالدليل يسال فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة اولى هذا نظير النفي الذي
يحتمل معرفته بالدليل ويحتمل بناء على العدم الاصلي لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد
تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء او بالماء الجاري وملاه باحدهما ولم يغب عنه اصلا ولم يلاقه
شيء نجس فاذا اخبر واحد بنجاسة الماء والاخر بطهارته فان تمسك بظاهر الحال فالاخبار بالنجاسة اولى
وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات وعلى هذا الاصل تنوع الشهادات على النفي والاثبات القياس
عطف على قوله في الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان فلا يحمل على النسخ في قول الصحابي

الا فيما يدرك بالقياس كالقياس تأخذ بايهما شاء من القياسين وكذا يأخذ بايهما شاء من قول الصحابي
والقياس بعد شهادة قلبه ولا يتساقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يجب العمل بظاهر
الحال اذ في الاول اي في تعارض النصين امكان التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما
فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا اي في القياسين ليس اي التعارض لجهل محض لانه
اي المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة في كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل
وان لم يكن بالنظر الى المدلول على ما يأتي فكل واحد دليل في حق العمل **فصل**
ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا اما المتن فكترجيح النص
على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة
على الاشارة والاشارة على الدلالة واما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوي
وبكونه معروفا بالرواية والقياس عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته بنص صريح اولى
مما عرف ايماء او مما عرف [illegible] من البعض ثم ما عرف ايماء اولى مما عرف بالمناسبة والعقل
ما عرف بالاجماع تأثير نوعه في نوعه اولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس في النوع وهذا اولى من عكسه وكل
منهما اولى من الجنس في الجنس ثم الجنس القريب في الجنس القريب اولى من غير القريب ثم المركب من هذه
الاقسام اولى من المفرد واقسام المركبات بعضها من البعض ومن اتقن المباحث السابقة لا يخفى
عليه شيء من ذلك والذي ذكر وله ترجيح القياس اربعة امور الاول قوة الاثر اي قوة التأثير كما
في القياس والاستحسان وكما في مسألة طول الحرة فان الشافعي رح يقول لو ترك نكاح الامة مع طوله فلا يجوز
كالذي تحته حرة وقلت هذا النكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهر يصلح للحرة والامة



زيادة

وقال لنزوج من شئت فملك الحر وهذا اقوى اثرا اي قبيحا اقوى تاثيرا من ملك الشافعي رح اذ
تحل حل العبد على حل الحر ذلك المشروع وتضييع اي بالقول بان الحر باحرفا لارقاق دونه لان في الاول
تضييع الكل وفي الثاني تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن تحته حرة يجايه مع وجودها ما ذكر من ... العلة
وكما في نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب
فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة لا ترتفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر
المسلم على ما مر والفنا هو دين يصح معه للمسلم نكاح الحرة فكذا يصح له نكاح الامة اي دين
الكتابية دين يصح للمسلم نكاح الحرة التي هي على هذا الدين فكذا يصح للمسلم نكاح الامة التي
هي على هذا الدين فهذا اقوى اثرا لان الرق منصف لا محرم كما في الطلاق والعدة والقسم
والحدود لان الرق اشبه بالحيوانات والجمادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه حال ثم له اشتمل
بالحر من حيث الذات فاوجب هذان الشبهان بالتنصيف في استحقاق النعم التي تختص بالانسان
فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر اربعة وللعبد ثنتان لا طرف النساء فينصف باعتبار الاحوال
فيحل الامة متقدمة على الحرة لا متأخرة فاما في المقارنة فلقد غلبت الحرمة كما في الطلاق والعدة
اي لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد في حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان
وللحر اربع اما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن
تنصيف الزوج الواحد فعلم التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها
وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح ايضا تغليبا للحرمة كما في الطلاق والعدة
فيثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحر فانه يصح للامة اذا لم يكن متأخرا عن الحرة او مقارنة لها فيصح

فيصح للمسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم يكن على الحرة وقوله كما في الطلاق فيه نظر فان كون طلاق
الامة ثنتين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها
فان الحل يكون اكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكما في نكاح الامة الكتابية
قوله وكما في مسح الرأس ان المسح في التخفيف اقوى اثرا من الركن في التثليث والتاثير فيما نا
على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشرع هذا الوصف في هذا الحكم كالمسح في التخفيف في كل
تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار
كما في اركان الصلوة بل الاكمال ونحن نقول به اي بالاكمال وهو الاستيعاب وكقولنا في صوم رمضان
انه متعين فلا يجب التعيين هذا الوصف اعتبره الشرع في الودائع والمغصوب ورد المبيع
بيعا فاسدا والايمان ونحوها فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب عليه ان يعين
ان هذا الرد رد الوديعة او المغصوب وكذا لا يجب التعيين في رد المبيع بيعا فاسدا وكذا في الايمان
ان البر والحلول عليه واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر وكما في الغصب
فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف كما في الحر بالمثل صورة وان كان فيه فضل فيضمن
المتعدي اي ان كان المثل الصوري وهو الضمان مماثلا في الحقيقة لتلك المنافع فهو المط وان لم يكن
مماثلا في الحقيقة بكون المثل الصوري افضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض
الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدي اولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم
وجوب الضمان . ولان اهدار الوصف اهون من اهدار الاصل يعني ان اوجبنا الضمان لا يلزم
الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم توجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه في المثل بالكلية

في الاصل والوصف فالاول اسهل من هذا قلنا التعدي بالمثل واجب في كل باب كما في الاموال كلها
والصلوة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جايز في الجملة اي عدم ايجاب الضمان في
اتلاف المال المعصوم جايز في الجملة كاتلاف العادل مال الباغي وكالحربي مال المسلم والفضل على
المتعدي غير مشروع اصلا قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ويلزم منه
اي من ايجاب الفضل على المتعدي نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع المراد من الابتداء ان يكون
بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم
عند الله تعالى والتقويم انما يعرف بالحزر يعني معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى
العبد اما في مسئلتنا فالتفاوت في نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب
يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز اما عدم الضمان فمضاف الى العجز يعني عن الدرك
اي ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به للعجز يعني عن درك المثل فان وقع جور لا يكون منسوبا
الينا ولا الى الشارع فهذا اولى ثم اجاب عن قوله ولان اهدار الوصف اسهل من الاصل بقوله
ولان الوصف وان قل فايت اصلا بلا بدل والاصل وان عظم فايت الى ضمان في دار الجزاء
فكان هذا تاخيرا والاول ابطالا وتوضيحه ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير
وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه في المثل يفوت الى بدل يحصل له في
دار الجزاء فهذا يفوت تاخيرا والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتاخير اولى وضمان العقد
قد ثبت بالتراضي مع عدم المماثلة جواب عن قياس الشافعي رح وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن
بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة مبنية على قوله كالمسح في التخفيف وكقولنا في صوم رمضان

وكما في الغصب اوردنا ما لم يرجح القياس على القياس لكن اعتبار الشارع الوصف في الحكم المذكور اما الاول
فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس الشافعي رح وهو قوله ركن فيسن تثليثه
لكن اعتبار الشارع المسح في التخفيف واما الثاني فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب
تعيينه كالودايع والمتعين راجح على قياسه وقوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء
لكن اعتبار الشارع التعيين في سقوط التعيين واما الثالث فقياسنا وهو ان التعدي بالمثل
واجب في غصب المنافع كما في ساير العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن في المنافع فلا يجب راجح على قياسه
وقوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف لكن اعتبار الشارع المماثلة في جميع صور قضاء الصلوات والصوم ونحوهما
وجميع العدوانات والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثاني والرابع وهو العكس اي العدم
عند العدم اي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف كقولنا مسح اي مسح الراس مسح فلا يسن
تكراره كمسح الخف فانه منعكس فان كل ما ليس بمسح يسن تكراره بخلاف قوله ركن لان المضمضة
مكررة وليست بركن اي مسح الراس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كساير الاركان فانه
غير منعكس لان عكسه ان كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق
ليسا بركن ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم انه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف
عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية
الكلية اذ الاصل كلية كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس اي لا يصدق كل حيوان
انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا
وانما قلنا انه لازم لان الاصل هو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد
الوصف

ومن لوازم هذا الكلي ما لم يوجد الوصف لم يوجد الحكم فيصح هذا العكس وكقولنا في بيع الطعام بالطعام
بيع عين فلا يشترط قبضه اي الكل بيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة
وينعكس ببدل الصرف والسلم فان الكل بيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم فانه اولى
من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل اي الكل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم
ربوا الفضل وكل مال قوبل بجنسه حرم ربوا الفضل فانه يشترط التقابض فيه فانه لا ينعكس لاشتراط
قبض رأس مال السلم غير ربوي وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم
ربوا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل
بجنسه لا يحرم ربوا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو ضعف
وجه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران احدهما يحدث لعدم الحكم عند عدمه
فان الظن بعليته اغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه ضعيفا فلان المعتبر في العلية
التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فالترجيح لا بتأثير العلل
هو اشبه الاول اقوى من العدم عند العدم **مسئلة** اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات
اولى مما كان بالحال اي الترجيح بالوصف الذاتي اولى منه بالوصف العارضي كما تعارض جهة
الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته اي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند
الشافعي رح ويصح عندنا فهو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في اكثر اليوم
فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذات وذلك بالعارض وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية
فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزى فاما ان يفسد الكل واما

واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح احدهما على الاخر فالشافعي رح يرجح الفساد على الصحيح بوصف
العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة
للامساك عارضي لان الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى
وهو امر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار
والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب اجزائه فيكون
وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته او بحسب بعض اجزائه
والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب امر خارج عنه وذكر له امثلة اخرى وفيما ذكرنا كفاية

فصل ومن الترجيح الفاسد الترجيح بغلبة الاشباه كقوله اي كقول الشافعي رح
في ان الاخ المشتري لا يعتق عليه الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجه حل
الزكوة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان الشبه في وصف
واحد مؤثر في الحكم المطلوب اقوى منها اي من المشابهة في الف وصف غير مؤثر ومنها الترجيح بكون
الوصف اعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالمعنى وهو التأثير
لا بالصورة ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء اولى من ذات جزئين **مسئلة**
يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها اي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل
ولان ترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر اي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة
ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع او الاكثر او الاقل وترك
الدليل خلاف الاصل فترك الاقل اسهل من ترك الكل او الاكثر لا عند ابي حنيفة وابي يوسف

لان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء، وايضا القياس على الشهادة
فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله والقياس عطف على قوله لان كل دليل ثم عطف على القياس
قوله والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج او اخ لام في التعصيب فانه لا يرجح بحيث يستحق
جميع المال على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على الانفراد ولو كان الترجيح بكثرة الدليل
ثابتا كان الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف خلافا لابن مسعود رضي الله عنه
اي في ابن عم هو اخ لام فانه راجح عند ابن مسعود على ابن عم ليس كذلك اي يستحق جميع الميراث
ويحجب الاخر بخلاف الاخ لاب وام فانه يرجح على الاخ لاب بالاخوة لام لان هذه الجهة
اي جهة الاخوة لام تابعة للاولى اي للاخوة لاب ولهذا يتحد اي صار الوارثة يتحد لان الاخوة
لاب والاخوة لام كل منهما اخوة فيحصل بهما اي بالاخوة لاب والاخوة لام هيئة اجتماعية بخلاف
الاولين فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيرجح على الضعيف فلا يرجح بكثرة الرواة
ما لم يبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية. هذا تفريع على عدم الترجيح بكثرة الدليل
فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم يحصل هيئة اجتماعية اما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية
بمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح
بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم
غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لم نرجح بكثرة الادلة ولنا هنا في ذلك فرق دقيق
وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث
هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد

واحد منها لا بالمجموع والاعتبار هذا بابك هذا فان كل امر منوط بالكثرة كحمل الاثقال والحروب ونحوهما
فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل امر منوط بكل واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل
فيها بل واحد قوى يغلب الالاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تاثير
الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة من قبيل الثاني لان كل دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل
لوجود الاخر اصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع بخلاف الكثرة التي
في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون
من قبيل الاول هذا هو الاصل فاحفظه وفرع عليه الفروع وقوله ولا القياس بقياس اخر
عطف على الضمير المرفوع في قوله ولا نرجح ومعناه انه اذا كان العلة في احدهما غير العلة في الاخرى
لكنهما ادبا الى حكم واحد كما ان علة الربوا عند الشافعي رحمه الله الطعم وعند مالك رحمه الله الطعم والادخار
فكل واحد من العلتين توجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها اما اذا كان العلة
فيهما شيئا واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه لا يكون قياسا بل قياس واحد مع كثرة الاصول
وهذا يصلح للترجيح ولا الخبر بخبر اخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا
جرح احدهما جراحة والاخر عشرا فالدية نصفان وكذا الشفيعان شقصين متفاوتين
والشافعي رحمه الله لا يرجح صاحب الكثير ايضا بمعنى ان يكون هو المستحق دون الاخر ولكن يقسم على قدر
الملك كالثمر والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها المراد بالعلة من العلة الفاعلية
وهي التي يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية
وهي التي يحصل المعلول منها فالمعلول منها يتولد منها وينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة

غير منقولة من الدال المشروع بها بل هو ثابت بها لا عنها فلا يقيم عليها **باب الاجتهاد**

شرطه ان يحوي علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا واقسامه المذكورة وعلم السنة متنا وسندا ووجوه القياس

كما ذكرنا وحكمه غلبة الظن على احتمال الخطا فالمجتهد عندنا يخطي ويصيب وعند المعتزلة كل مجتهد مصيب

وهذا ابنا على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد كل مجتهد

فاذا اجتهد واو حادثة فالحكم عند الله تعالى في حق كل واحد ما ادى اليه اجتهاده لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة الحق

ولو تعدد الحقوق يلزم التكليف بما ليس في وسعهم وهذا كالاجتهاد في القبلة فان القبلة جهة التحري

ان الصحابة رضي عن جماعة الصلوة اختلاف الحكم بالنسبة الى قومين جايز كما كان في ارسال رسولين على

قومين ثم اختلفوا افعال بعضهم تساوي الحقوق لان دليل التعدد لا يوجب التفاوت وعند بعضهم واحد

منها احق لانها لو تساوت لاصبح مجرد الاختيار وسقط الاجتهاد وفيه نظر لا يعقل الاجتهاد لا يعلم

ان الحكم الاجتهاد لم يتفق على شيء واحد فيكون الحق واحدا او يختلف فيكون متعددا لنا قوله تعالى

ففهمناها سليمان وقوله عم ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة وفي حديث اخر جعل

للمصيب اجرين وللمخطي واحدا وقال ابن مسعود رض ان اصبت فمن الله وان اخطات فمني ومن الشيطان

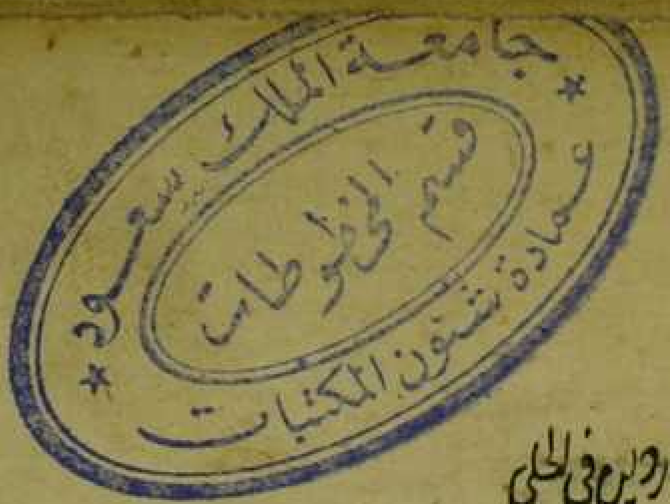
ولان القياس كالعكس نابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة في حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف

اذا ورد امعنى اي كيف يتعدد الحق اذا ورد معنى نظيره حلي النساء فانا نقول بوجوب الزكوة فيها

فيهاد قياسا على المضروب والشافعي رح بعدم وجوب الزكوة فيها قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف

لحاجة فمعنى العكس ان النص الوارد في المقيس عليه وارد في المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا

فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا الا انه لا تعارض في ادلة الشرع فيكون احدهما منسوخا



خاو الاخر ناسخا فاذا كان القياسان وهما النص الوارد في المضروب والنص الوارد في الثياب واردين في الحلي

من حيث المعنى لا بد لنا ان على حقيقته مدلول كل منهما اذ دلالته معنى لا تزيد على دلالته صريحا ولو وجد

دلالته صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجد دلالته معنى بالطريق الاولى ولان تعيين

نص الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين في شريعتنا والتكليف بالاجتهاد بعد جواب عن قول

المعتزلة ان المجتهدين كلفوا لانه اذا اخطا فهو مصيب نظرا الى الدليل وله الاجر واما مسالة القبلة

فان فساد صلوة من خالف الامام عالما بحاله بدل على ان مذهبنا فاما عدم الاعادة للمخطي للكعبة فلانها

غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة الظن اصابتها مقام

اصابتها ثم اختلف علماؤنا رحمهم الله في المخطي فعند البعض مخطي ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل و

بالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطا في الحديث ولقوله عم في اسارى بدر حين نزل لولا كتاب

من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم لو نزل بنا عذاب ما نجا الا عمر هذا هو المنقول لقوله عليه السلام

فدل هذا الحديث على ان المخطي مخطي ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا

مستحقين لنزول العذاب فقد مر هذا الحديث وقصته في الركن الثاني في السنة وعند البعض مصيب

ابتداء مخطي انتهاء وهذا ما قال ابو حنيفة رح كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد فاذا كان الحق

عند الله واحدا الا ان مراده ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد اقام

الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه واركانه فيكون اتيا بما كلف به من الاعتبار وليس في وسعه

اقامة البرهان القطعي في الشرعيات حتى يكون مدلوله حقا قطعيا البتة لقوله تعالى ففهمناها سليمان

الا انه سمى حكم كل منهما حكما وعلما لكن سليمان عم خص باصابة الحق وتخصيص الاجر يدل على هذا ايضا

اي على انه مصيب من وجه دون وجه واما قوله لولا كتاب من الله سبق فان الحكم في الاسارى من قبل كان
اما القتل واما المن وخص النبي عم بالفداء ايضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة
لمسكم العذاب على ترك العزيمة فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق
الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطاء في الاجتهاد بعد سبق الكتاب والخطيئة الا
لا تعاتب الا ان يكون طريق الصواب جليا والله اعلم

القسم الثاني من الكتاب في الحكم

وهو لا الحاكم وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف
والمحكوم عليه وهو المكلف وفيه ثلثة ابواب اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على
وفق مذهبنا وعلى ما هو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة

باب في الحكم

وهو قسمان اما ان لا يكون حكما يتعلق بشئ آخر او يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك او سببه او حكم ذلك
اعلم ان المراد بتعلقه زائدا على التعلق بالحاكم والمحكوم عليه والمحكوم به ان يكون الشيء ركنا لشيء او علة
او شرطا فان هذا التعلق بالحاكم وهو ما حاصل في جميع الاحكام اما القسم الاول فاما ان يكون صفة
لفعل المكلف كالوجوب والحرمة وامثالهما فانها صفة لفعل المكلف واثر له كالملك فان الملك هو
اثر لفعل المكلف وما يتعلق به كملك المتعة وملك المنافع وثبوت الدين في الذمة والاول
اما ان يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا اوليا او الاخروية فان صحة العبادات كونها بحيث توجب
تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا اوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان
يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الاخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا اوليا والوجوب كون
الفعل بحيث لو اتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا اوليا هو المقصود الاخروي وان كان

معه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه اما الاول اي الذي يعتبر فيه المقاصد الدنيوية فالمقصود
الدنيوي في العبادات تفريغ الذمة وفي المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود
الدنيوي يسمى صحة وكونه بحيث لا يوصل اليه اصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يوصل بعض اركانه وشرائطه
الى الاتصال اليه لا اوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم في المعاملات احكام اخر منها الانعقاد وهو ارتباط
اجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لا صحيح ثم النفاذ ترتب الاثر عليه كالملك مثلا في البيع
والعقد الموقوف منعقد لا نافذ ثم اللزوم كونه بحيث لا يمكن رفعه واما الثاني اي ما يعتبر فيه المقاصد الاخروية
فاما ان يكون حكما اصليا اي غير مبني على اعذار العباد او لا يكون اما الاول
وهو الحكم الاصلي فان كان الفعل اولى من الترك مع منعه اي منع الترك فان كان هذا
اي كون الفعل اولى من الترك مع منع الترك بدليل قطعي فالفعل فرض وبظني واجب
وبلا منعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والا فنفل ومندوب وان كان
على العكس اي كان الترك اولى من الفعل مع منع الفعل فحرام وبلا منعه فمكروه وان استويا
فمباح فالفرض لازم علما وعملا حتى يكفر جاحده والواجب لازم عملا لا علما فلا يكفر جاحده بل
يفسق ان استخف باخبار الآحاد واما مؤولا فلا ويعاقب تاركهما اي تارك الفرض والواجب
الا ان يعفو الله تعالى والشافعي لم يفرق بين الفرض والواجب والتفاوت بين الكتاب وخبر الواحد
في ان الكتاب نقل بطريق التواتر وخبر الواحد لم ينقل كذلك يوجب التفاوت بين
مدلوليهما فيكون الحكم الذي دل عليه بحكم الكتاب ثابتا يقينا والحكم الذي دل عليه بحكم
خبر الواحد ثابتا بغلبة الظن وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم ايضا اي الاعم من الفرض

والواجب بالتفسير المذكور وهو ان يكون الفعل اولى من الترك مع منع الترك اعم من ان يكون ثابتا
المنع بالمنع القطعي او الظني فيصح ان يقال صلوة الوتر واجبة والسنة نوعان سنة الهدى وتركها
توجب اساءة وكراهة كالجماعة والاذان والاقامة ونحوها وسنة الزوائد وتركها لا توجب ذلك كسنن
النبي عم في لباسه وقيامه وقعوده والسنة المطلقة تطلق على طريقة النبي عم عند الشافعي رح وعندنا
تقع على غيرها ايضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين والنفل يثاب فاعله ولا يسيء تاركه
وهو دون سنن الزوائد وهو لا يلزم بالشروع عند الشافعي رح لانه مخير فيما لم يفعل فبعد فكذا
ما اداه تبعا وعندنا يلزم اي النفل بالشروع لقوله تعا ولا تبطلوا اعمالكم ولان ما اداه صار لله
فوجب صيانته ولا سبيل اليها اي الى صيانة ما اداه الا بلزوم الباقي فالتزم صح بالموهوم اولى من العكس لان
العباد امروا بحفظ ما فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعا تسمية وهو النذر فما صار فعلا اولى اي صيانة
ما صار لله تعا فعلا اولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التميز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا
على الحال بعد يرها حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا والحرام ما عاقب على فعله وهو اما حرام لعينه اي
لذاته عين ذلك الشيء كشرب الخمر واكل الميتة ونحوهما واما حرام لغيره كالاكل حال الصوم والحرمة منها
نفس الفعل لكن المحل قابل له وفي الاول اي الحرام بعينه قد خرج المحل عن قبوله الفعل فعدم
الفعل لعدم المحل فيكون المحل منشاء اي في الحرام لعينه اصلا والفعل تبعا فينسب الحرمة الى المحل
ليدل على عدم صلاحيته للفعل لا انه اطلق المحل واريد به الحال كما في الحرام لغيره فمعنى الحرام لعينه
اذا قيل هذا الخمر حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال اي اكله حرام واذا قيل الميتة
حرام معناه انها منشاء للحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز في المسند اليه وهنا في المسند وهو

وهو قوله حرام اذا اريد منشاء الحرمة والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه وهو الى الحل اقرب ومكروه
كراهة تحريم وهو الى الحرمة اقرب وعند محمد رح لا بل هذا الا انه يرجع الى المكروه كراهة تحريم
حرام لكن بغير القطعي كالواجب مع الفرض واما الثاني المراد ما يكون للحكم اصليا اي يكون
مبنيا على اعذار العباد يسمى رخصة فما وقع من القسم الاول اي الذي هو حكم اصلي في
مقابلتها اي في مقابلة الرخصة يسمى عزيمة وهي اما فرض القطعي يرجح الى العمل او واجب او سنة
او نفل لا غير والرخصة اربعة انواع نوعان من الحقيقة احدهما احق بكونه رخصة من الاخر ونوعان
من المجاز احدهما اتم في المجازية من الاخر اي نوعان رخصة حقيقة ثم احدهما احق بكونه رخصة من الاخر
ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن احدهما اتم في المجازية اي ابعد من حقيقة الرخصة
من الاخر اما الاول اي الذي هو رخصة حقيقة وهو احق بكونه رخصة من الاخر فما استبيح
مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها اي بالقطع او بالقتل فان حرمة الكفر قائمة ابدا
لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائمة ابدا فيكون حرمة الكفر قائمة ابدا ايضا
لكن حقه اي حق العبد يفوت صورة ومعنى وحق الله تعا لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان
فله ان يجري على لسانه فان اخذ بالعزيمة وبذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف
واكل مال الغير والافطار ونحوها من العبادات اي اذا اكره على اكل مال الغير او على الافطار
في رمضان او اكره في ترك الصلوة ونحوها ففي هذه الصورة له ان يعمل بالرخصة لكن ان اخذ
بالعزيمة وبذل نفسه فاولى والثاني اي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول احق منه بكونه
رخصة ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر

الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة وخص بناء على سبب تراخي حكمه فالسبب شهود الشهر
والحكم وجوب الصوم وقد تراخي بقوله تعالى فعدة من ايام اخر والصوم اولى عندنا لقيام
السبب في الحال ولان في الصوم نوع يسر لموافقة المسلمين هذا دليل آخر على ان الصوم اولى وهو تاكيد ان العمل
بالرخصة وترك الصوم انما شرع لليسر واليسر حاصل في الصوم ايضا فالاخذ بالصوم موصل الى
ثواب يختص بالصوم ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها اولى الا ان يضعفه فليس له ان يبذل
نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول اي الا ان يضعف الصوم الصائم وهو استثناء
من قوله والصوم اولى وانما قلنا الاول احق بكونه رخصة من الكل لان في الكل وجد السبب للصوم
لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار ... كونه حكما اصليا في حق
المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلي فيه الحرمة وليس فيه كونه
الحكم حكما اصليا اصلا فيكون الاول احق بكونه رخصة والثالث اي الذي هو رخصة مجازا
وهو ايضا في الحاجة والحرج عن الحقيقة من الاكثر ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا
لان الاصل لم يبق مشروعا اصلا والرابع اي الذي هو رخصة مجازا لكنه اقرب من حقيقة الرخصة
من الثالث ما سقط مع كونه مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع
في الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوي رخص في السلم فان الاصل
في البيع ان يلاقي عينا وهذا الحكم مشروع لكنه سقط في السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا
وكذا اكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقط هنا اي في حال الضرورة مع كونهما
ثابتة في الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة فالفرق بين هذا وبين الكل ان

المحرم قائم في الكل اما هاهنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم
فالنص ليس بمحرم في حال الضرورة ولان الحرمة لصيانة عقله ولا صيانة عند فوت النفس وكذا
صلوة المسافر رخصة اسقاط لقوله عم ان هذه صدقة الحديث روى عن عمر رضه انه قال انقصر
الصلوة ونحن آمنون فقال عم ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما قال عمر ذلك
لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من
الصلوة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط
وكذا سوال عمر رضه دليل عليه ايضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سال عمر رض وكان عالما بهذا
لانه من اهل اللسان وارباب الفصاحة والبيان والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
لا يحتمل الرد وان كان اي التصدق ممن لا يلزم طاعته كولي القصاص فهنا اولى اي في صورة
يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله تعالى اولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد ولان الخيار
انما ثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما في الكفارة هذا دليل آخر على ان صلوة المسافر رخصة
اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عم والرفق هنا متعين في القصر فلا يثبت الخيار فيكون
الرخصة رخصة اسقاط اما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم
على سبيل موافقة المسلمين سهل وفي غير رمضان اشق فالتخيير يفيد فان قيل اكمال الصلوة
ان كان اشق فثوابه اكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذي يكون باداء الفرض مساو فيهما
واما القسم الثامن الحكم وهو الذي يكون حكما يتعلق شيء بشيء آخر فالشيء المتعلق ان كان
داخلا في الآخر فهو ركن والا فان كان موثرا فيه على ما ذكرنا في القياس فعلة والا فان كان موصلا

المدة الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا اقل من ان يدل على وجوده فعلامة
واما الركن فما يقوم به الشيء وقد شنع بعض الناس على اصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زايد والتصديق
ركن اصلي فانه ان كان اي الاقرار ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما ينتفي الكل بانتفاء
الواحد فنقول الركن الزايد شيء اعتبره الشارع في وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل
الشارع عدمه عفوا واعتبر الموجود مركبا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير
اعضاء الانسان فان الراس ركن ينتفي الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفي بانتفائه ولكن ينقص
واما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما اي يضاف الحكم اليها هذا تفسير العلة اسما وهي موثرة فيه
هذا تفسير العلة معنى ولا يتراخى الحكم عنها هذا تفسير العلة حكما كالبيع المطلق للملك والنكاح
للحل والقتل للقصاص فعند بعض مشايخنا هي مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما
اي بين الشرعية والعقلية فقال المعلول يقارن العلة العقلية ويتاخر عن الشرعية واما اسما فقط
كالمعلق بالشرط على ما ياتي واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار فمن حيث ان
الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه موثر في الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما
على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط في آخر فصل مفهوم المخالفة ودلالة كونه علة لا سببا ان الملك
اذا زال وجب الحكم به من حين العقد وكالاجارة فانه صح تعجيل الاجرة تفريع على قوله انه علة اسما ومعنى
حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا وليس علة حكما لان المنفعة معدومة
فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما لكنها اي الاجارة تشبه
الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل كما اذا قال في رجب اجرت الدار من غرة رمضان ثبت

ثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع ثبت حكمه من وقت البيع
حتى يكون الزوايد الحاصلة في زمان التوقف للمشتري فهو علة غير مشابه بالاسباب بخلاف الاجارة
وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقي لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التي اخر عنها
الحكم لكن لو اسند من حين العلة يكون مشابها للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الزمان الحكم
والا اذا استند ثبت حكمها يثبت من اوله لم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا يكون مشابها للسبب
وكذا الحكم ايجاب مضاف نحو انت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب. وكذا
النصاب حتى يوجب صحة الاداء فيمن بعد الحول انه كان زكاة لانه في اول الحول علة اسما
للاضافة اليه ومعنى لكونه موثرا لان الغني يوجب مواساة الفقير وليس علة حكما لتراخي الحكم عنه
لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولو لم يكن متراخيا اليه لكان النصاب علة من غير
مشابه بالاسباب ولو كان متراخيا الا انه علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس
بعلة حقيقة لان النماء ليس بنفسه بل هو وصف قايم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر
بل تمام المؤثر المال النامي ولو كان متراخيا الى شيء يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة النماء
لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قايم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء شيئا
مستقلا بنفسه هو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبهة العلية لكان للنصاب
شبهة السببية وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الزكي والتزكية عند ابي حنيفة
ح اذا رجع ضمن وكذا الحكم ما هو علة العلة كشراء القريب فان كل ذلك علة اسما ومعنى لا حكما لكنه
يشبه الاسباب وعلة العلة انما يشابه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان

ان الامام فخر الاسلام رح اورده للعلة اسما ومعنى عدة امثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما

علتان اسما ومعنى لا حكما ومما لا يشبهان الاسباب. ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب.

ومرض الموت والجرح وقد صرح في هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما وهي لكنها تشبه الاسباب.

ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة للملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه

الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى ولا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى

لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما شابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل فخر الاسلام

العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم اجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التي تحصر العلة

فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة ولا التاثير ولا الترتب لا توجد العلة اصلا فان وجد احدها

منفرد الحصل ثلثة اقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلثة اقسام اخر وان وجد الاجتماع

بين الثلثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد

مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة

السبب بدونها كشراء القريب اذ الظن ان الشراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه شابه السبب

واما ما له شبهة العلية كجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربوا النسيئة تثبت باحد الوصفين

وهو اما القدر او الجنس واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تاخر

الملك يسند الحكم به اي العتق بالملك فان الجزء الاخير للعلة يثبت الحكم حتى صح به الكفارة عند

الشراء فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء ويضمن اذا كان شريكا غنيا

الى عند ابي يوسف ومحمد رح ولا يضمن عند ابي حنيفة رح والخلاف فيما اذا اشتراه معا اما اذا اشترى

الاجنبي ثم الوارث يضمن بالاتفاق والفرق لابي حنيفة ان في الاول رضي الاجنبي بفساد نصيبه حيث شارك

الوارث ولا يعتبر جهله وفي الثاني لم يرض وان ملك الوارث بهما اي العتق بالقرابة حتى يضمن

مدعي الولد ولو كان الولد معلوما لم يضمن كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى احدهما انه ولده بخلاف

الشهادة اي اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشاهد الاخير بل الى المجموع فانهما

رجع يضمن النصف فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما

وهي اما باقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه كالسفر والمرض فانهما اقيما مقام المشقة والنوم

اقيم مقام استرخاء المفاصل والمس في النكاح مقام الوطي اي المس والنكاح يقومان مقام

الوطي في ثبوت النسب وحرمة المصاهرة اما في المثلة الاول فلم يذكر في المتن المدعو اليه للظهور

او باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة مقام المحبة في قوله ان احببتني فانت كذا والطهر مقام

الحاجة في اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل في الاستبراء والداعي الى ذلك اي السبب

المقتضي لاقامة الداعي مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول احد الامور الثلثة المذكورة في المتن

اما دفع الضرورة كما في ان احببتني ونحوه في الاستبراء واما الاحتياط كما في تحريم الدواعي في تحريم

العبادات واما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين والفرق بين دفع الحرج ودفع

الضرورة ان في دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشيء كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال

فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة في السفر والانزال في التقاء الختانين

فان الوقوف عليهما ممكن لكن في اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما وبالقسم العقلي تثبت ثمان

علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولم يجعلوا الجزء الاخير من العلة معنى وحكما لانهما يكون الجزء الاول علة معنى

لا اسما وحكما فالقسم الذي ذكرنا وهو ما يشبه العلة كجزء العلة يكون هذا القسم بعينه والعلة اسما
وحكما ان كانت مركبة فالجزء الاخير علة حكما فقط كالداعي مثلا ان كان مركبا من جزئين فالجزء الاخير
علة حكما لا اسما ومعنى والصبا لما ارادوا بالعلة حكما ما يقارنه الحكم فالسكر كدخول الدار مثلا علة حكما
واما السبب فاعلم انه لا بد ان يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه اي ان كانت
العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيئا فانه علة الهلاك وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب
فالسبب في معنى العلة فيضاف الحكم اليه فيجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص
اذا رجع لا القصاص عندنا اي لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهدا ان زيدا قتل عمرا
فاقتص ثم رجع الشاهد لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضي واختيار الولي
وان لم يكن مضافة اليه اي العلة مضافة الى السبب فالسبب سبب حقيقي نحو ان يكون اي العلة
فعلا اختياريا فسبب حقيقي لا يضاف الحكم اليه فلا يضمن ولا يشترك في الغنيمة الدال على مال السرقة
وعلى حصن في دار الحرب اي لا يضمن الدال على مال السرقة السارق ولا يشترك في الغنيمة الدال على
حصن في دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هي فعل فاعل مختار وهو السارق في فعل
السرقة والغازي في الدلالة على الحصن فينقطع بهذه العلة نسبة الحكم الى السبب ولا الاجنبي
اي ولا يضمن قيمة الولد اجنبي قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل فظهر انها امة فولدت ما فادى
امه قيمة الولد بخلاف ما اذا زوجها الوكيل او الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع والمحرم
اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي
التزم والمحرم بازالة الامن اذا اتصلت بالقتل اي اتصلت ازالة الامن وانما قال

١٣٥

قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي ان يضمن بمجرد الدلالة
لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا اتصلت بكونها مفضية الى القتل
او قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم اقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان
بقوله فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم اي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم
لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا يكون ازالة الامن وصيد الحرم
اي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم
ومن دفع الى الصبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين
الى الصبي وبين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه وان سقط عن يده فجرحه
ضمن لانه لم يتخلل هنا فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع ومنه اي من السبب
ما هو سبب مجازا كالتطليق والعتاق والنذر المعلقة في المعلقة صفة للتطليق والعتاق والنذر
كان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فعبدي حر ان دخلت فلله علي كذا للجزاء
متعلق بقوله ما هو سبب في الجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور لانها ربما لا توصل اليه
لان الشرط معدوم على خطر الوجود اي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل
على كونها سببا مجازا وكاليمين بالله للكفارة اي سبب للكفارة مجازا لانها اي اليمين للبر
فلا توصل الى الكفارة اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا يكون
سببا لها حقيقة بل مجازا ثم اذا وجد الشرط اي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط
يصير الاول اي السبب علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي يبقى على اسباب

في معنى العلة حتى ابطل التعليق بالملك اى ان قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق او لعبد ان ملكتك
فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة وجوز التكفير بالمال قبل الحنث لجواز التعجيل قبل
وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب ثم عندنا لهذا المجاز شبهة
الحقيقة هذا الكلام متصل بقوله ومنه ما هو سبب مجازا وهذا السبب فان التنجيز مثل يبطل التعليق عندنا
اما لا فعند زفر رح لا لانه لما لم يكن الملك والحل عند وجود الشرط قطعي الوجود لم يصح التعليق شرطا و
في الحال لم يترجح جانب الوجود عند وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل صورة المسألة
اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها انت طالق ثلثا فعندنا يبطل التعليق حتى
ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رح لا يبطل التعليق فيقع الطلاق
وهو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند التعليق لان زمان وجود الشرط هو
زمان وقوع الطلاق بقوله الملك فاما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق
ووقوع الطلاق
بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعي الوجود عند وجود الشرط فصح التعليق وان علق
بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط وذلك
غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق على الملك حال وجود الشرط باستصحاب الحال فاذا وجد الملك حال
التعليق صح ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل ايضا والمراد
بزوال الحل وقوع الطلاق الثالث من قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
قلنا اليمين شرعت للبر فلا بد من ان يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت في الحال
فلا بد من المحل فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخل الدار لانها ان

ان دخلت يترتب عليه هذا الامر المحلوف اى الجزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطلاق مانعا من تفويت البر
كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا فيبطله زوال الحل لا زوال
الملك اى يبطل التعليق زوال الحل وهو ان يقع الثلاث لا زوال الملك وهو ان يقع ما دون الثلث
لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق
على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التي يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التي يملكها بنكاح
بعد الثلاث فالمرأة اجنبية عن الزوج في تلك الطلقات فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه
مضمون بوجود الملك عند الشرط فان الشرط في معنى العلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها فلا حاجة الى
ابقاء تلك الشبهة لكون البر مضمونا والمراد بتلك الشبهة ما ذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة
الثبوت في الحال ليكون البر مضمونا واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا ينسب الحكم عليه
على ما مر في فصل الامر فسبب الوجوب للايمان بالله تعالى حدوث العالم وما كان هذا السبب في الافاق
والانفس موجودا ابدا يصح ايمان الصبي وان لم يخاطب به وللصلوة الوقت على ما مر وللزكوة ملك
المال اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكوة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل
على سببية ذلك الوصف وههنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب ان يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع
هذا الاشكال قال الا ان الغنى لا يكمل الا بمال نام والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فتجدد
المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم ايام شهر رمضان لكل يوم
صومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه السلام ادوا عمن تمونون وحق
اما لا لانتزاع الحكم عن السبب ولان تجب عليه فيؤدى عنه كخلة العاقلة والناس بط لعدم الوجوب

على العبد والصبي والفقير والكافر فنسب الاول والفطر يتضاعف الواجب بتضاعف الرؤس والاضافة
الى الفطر لمعارضة الاضافة الى الرؤس وهي تحتمل الاستعارة ايضا لا خلاف في تضاعف الوجوب هذا
جواب سؤال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية الفطر فاجاب
بان الصدقة تضاف الى الرؤس ايضا فاذا تعارضت الاضافتان فطاحتا ونحن نتمسك على سببية الرؤس بالتضاعف
فهذا الدليل اقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجري في التضاعف
وايضا وصف المؤنة اي في قوله عم ادوا عمن تمونون ترجح سببية الرؤس وللحج البيت واما الوقت والاستطاعة
فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج ولهذا العشر مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو يتبع
الارض صار عن الخارج عبادة اي العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكوة فانها جزء
من النصاب وكذا الخراج اي سببه الارض النامية الا ان النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة
فصار مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف وهو التمكن من الزراعة لان
الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة ولذلك لم يجتمعا عندنا اي لاجل ثبوت
وصف العبادة في العشر وثبوت وصف العقوبة في الخراج لم يجتمع العشر والخراج عندنا خلافا للشافعي رح
وللطهارة ارادة الصلوة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من قتل وسرقة وللكفارات
ما نسبت اليه من امر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر اي للعالم ولاختصاصها
الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك
العقل تاثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلوة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان
الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب ايضا مجازا وان لم يكن فهو

هو الوضع كالشراء للملك المتعة فان العقل لا يدرك تاثير لفظ الشراء ثبت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف
وليس الوضع من الشراء ملك الرقبة فهو سبب وان ادرك العقل تاثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم
العلة واما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلوة او جعلي
وهو بكلمة الشرط او دلالتها كالمراة التي اتزوجها طالق وقد مر ان اثر التعليق عندنا منع
العلية وعنده منع الحكم والشرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها
فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الكل
فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار كما اذا شهد شاهدان ان الزوج
خير امراته واخران بان المراة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن
شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة فان قال ان كان قيد عبده امس عشرة ارطال
فهو حر ثم قال وان حله احد فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة ارطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا
هو ثمانية يضمنان قيمته عند ابي حنيفة رح لان القضاء بالعتق ينفذ ظاهرا او باطنا عنده والعلة
لا تصلح لضمان العتق العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على
شهادة شاهدين بخلاف رجوع الفريقين اي شهود اليمين وشهود الشرط فان العلة تصلح
للضمان لانها اثبت العتق بطريق التعدي وعندهما لا الضمان لان القضاء لا ينفذ في الباطن
فيعتق بحل العبد وكذا حافر البئر عطف على المثالين المذكورين وكما شهود الشرط ومثله العبد
والتشبيه ان هنا كان شرطا لا تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط
هو الثقل لكن الارض مانع من السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة

[illegible]

لا تصلح للاضافة للحكم وهو الضمان اليها بقوله م فان الثقل علة السقوط وهو امر طبيعي والمشي مباح
فلا يصلحان للاضافة للحكم فيضاف الى الشرط ش لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير
ملكه م بخلاف ما اذا اوقع نفسه فيه واما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن
قسم الاسباب والمشروط في حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد
عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل كفتح الاباق الذي هو علة التلف صار كالسبب
فانه متقدم على صورة العلة والشرط متاخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص او اصطبل خلافا لمحمد رح
لان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما في سيلان ماء الزق فان النفار
طبيعي للطير كالسيلان للماء لكنا نقول انه هدر في اثبات الحكم لا في قطعه عن الغير كالكلب يسيل عن سننه الا الارسال
واذا قال الولي سقط وقال الحافر اسقط نفسه فالقول له ش اي للحافر م لانه يدعي صلاحية العلة
للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه
صاحب علة واما الشرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما
حتى اذا وجد الاول في الملك لا الثاني لا تطلق وبالعكس تطلق خلافا لزفر رح ش صورته ان يقول
ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فابانها فدخلت احديهما ثم تزوجها فدخلت
الاخرى يقع الطلاق عندنا م لان الملك شرط عند وجود الشرط ليصح الجزاء لا لصحة الشرط فشرط عند
الثاني لا الاول واما العلامة فقد ذكر ولو نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة
الى ان يوجد وهو وجوده متاخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علة الزنا لا تتوقف على
احصان يحدث متاخرا اقول ما ذكروا ش وهو ان الشرط امر متاخر عن وجود صورة العلة يمنع انعقاد العلة

العلة الى ان يوجد هو م تفسير الشرط التعليقي لا الشرط الحقيقي كالشهادة للنكاح والغسل للمتوفات
ونحوهما كالوضوء للصلوة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فان الشرط التعليقي متاخر عن
صورة العلة اما الشرط الحقيقي فلا يجب تاخره عن وجود العلة كالغسل والوضوء وغيرهما فيكون
الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط وهذا الاشكال اختلج في خاطري وقد لاح عنه ان الشرط
اما تعليقي او حقيقي والحقيقي قسمان احدهما ان يكون الشرط متاخرا عن العلة كحفر البئر وقطع
حبل القنديل والآخر ان يكون متقدما كالوضوء للصلوة والغسل للمتوفات فاما ما هو متاخر
اقوى مما هو متقدم لان الحكم مقارن للشرط الذي هو متاخر عن صورة العلة فيضاف الحكم
اليه فهو شرط في معنى العلة بخلاف الشرط الذي هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذي يكون
متقدما على العلة ويسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون في حكم العلة
فيمكن ان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهو الزنا بهذه الشهادة ولهذا كان
لي نظر في كون الاحصان علامة لا شرطا في معنى العلة قلت م ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا
ش اي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة م يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب
ان يثبت ايضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر انه اعتقه ش اي لما ذكرنا
ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء لانه ليس علة فينبغي ان يثبت الاحصان
بشهادة الكافرين ايضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه اعتقه والحال ان مولاه كافر
فيكون الشهادة على المولى الكافر فيقبل فيثبت العتق والحرية من شرائط الاحصان فيثبت
احصانه بشهادة الكافر قلنا م لشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه

ش اي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء م فانها لا تثبت العقوبة وهنا
لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه ش وهو تكذيبه ورفع
النكاح م وهي تصلح لذلك ش اي شهادة النساء مع الرجال تصلح للضرر على المشهود عليه م وهو المسلم
م وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم اي شهادة
الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي ادعى حريته ليثبت عليه الرجم
م فلا تصلح لذلك ش اي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ما ذكرنا من تكذيبه ورفع
النكاح م وعلى هذا ش اي بناء على ان العلامة ليست بحكم العلة فيجوز ان تثبت بما لا تثبت به العلة
م قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش ش اي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها
م ولا حبل ظاهر ش عطف على قوله من غير فراش م ولا اقرار به ش عطف على قوله ولا حبل اي بلا
اقرار الزوج بالحبل م لانه لم يوجد هنا ش اي في شهادة القابلة م الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه
ش اي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد م فاما النسب فانما ثبت بالفراش السابق
فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند ابي حنيفة رح لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب
ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد احد الثلثة
ش وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل م واذا تعلق بالولادة طلاق
فتقبل شهادة امراة عليها في حقه ش اي في حق الطلاق عندهما لانه لما ثبت الولادة بها ثبت ما كان
متعلقا بها م وعند ابي حنيفة رح لا لان الولادة شرط للطلاق فتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته ش
اي لاثبات الشرط م ما يشترط لاثبات حكمه ش وهو الطلاق م بخلاف العلة فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط

لاثبات حكمها م على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى ش اي شهادة المراة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل
الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان
الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا تعمل فيه شهادة الواحدة م كشهادة المراة على ثيابة امة
بيعت على انها بكر في حق الرد ش فان شهادة المراة لا تعمل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق
البكارة والثيابة فكذا هنا بل يحلف البائع وقال الشافعي رح الاصل في المسلم العفة فالقذف
كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يحقق ذلك ش اي كونها كبيرة اي يحس بالعجز عن اقامة البينة ان القذف
حين وجد كان كبيرة م لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة الجناية فيثبت سقوط الشهادة
وهو حكم شرعي سابق عليه ش اي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف تسقط الشهادة عند الشافعي
وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة
فاقيم عليه الجلد م بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي ش اي لا يمكن اقامة الجلد سابقا على العجز عن اقامة البينة
فانه فعل حسي لا مرد له فان اقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة فانه
حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز ظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف
وان لم يتحقق العجز ظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف قلنا القذف في نفسه
ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة ش اي حسبة لله تعالى م وهو ش اي القذف م لا يحل الا لان
توجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضر صار كبيرة فيكون العجز شرطا ش
اي لرد القاضي شهادة القاذف م والعفة اصل لكن لا تصلح لابطال الشهادة ش لما عرفت ان
الاصل لا يصلح حجة للاستحقاق بل للدفع فقط م ثم ان اتى بالبينة ش على الزنا من غير تقادم العهد م بعد

[illegible]

ما جلد الرأي لكن بعد تقادم العهد م يبطل الرد ش اي رد شهادة الرأي م ولا يسقط الحد ش اي حد الزنا
على المقذوف لان بتقادم العهد صار شبهة في درء الحد

باب المحكوم به

وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول لا بد ان يكون متعلق الحكم الشرعي
اما ان يكون سببا لحكم آخر او لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل والشرب وكذا
الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلوة ش المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان
ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل وما له وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لا بد ان يكون
متعلق لحكم شرعي فبعد ان يكون كذلك لا يخلو من ان يكون سببا لحكم شرعي آخر او لم يكن فحصل
اربعة انواع الاول ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي وهو سبب لحكم شرعي آخر كالزنا
فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ما ليس له الا وجود حسي وهو متعلق لحكم شرعي
لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل اما كونه متعلق لحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب واخرى حرام
والثالث ما له وجود شرعي وهو متعلق لحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع
ما له وجود شرعي ومتعلق لحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلوة م والوجود الشرعي بحسب اركان و
وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا
والا فاسدا اي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا م وان لم يكن ش اي الاركان والشرائط
م يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول ش اي ما وجد
الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة م ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى او حقوق العباد
او ما اجتمعا فيه والاول غالب او ما اجتمعا فيه والثاني غالب اما حقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان

١٧٠

الايمان وفروعه وكل يشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان اصله التصديق والاقرار
ملحق به حتى ان من ترك مع القدرة لم يكن مؤمنا عند الله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا اما
عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية وهو اصل في حقها ش اي الاقرار
اصل في حق الاحكام الدنيوية م اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته والزوائد ش اي الايمان
الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج
فلا يبتدأ على المسلم لكن يبقى لانه ش اي لان الخراج م مما تردد بين الامرين ش اي بين العقوبة والمؤنة
م لا يبطل بالشك على ان الوصف الاول ش وهو المؤنة م غالب ش على ما يعلم انه مؤنة باعتبار الاصل
وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف م ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى
عند محمد رح كالخراج على المسلم وعند ابي يوسف رح يضاعف لان فيه ش اي في العشر م معنى العبادة
فالكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافي العقوبة من كل وجه فيضاعف ش اي في العشر
م اذ هو اي المضاعفة م اسهل من الابطال اصلا ش اعلم ان محمدا رح قاس ابقاء العشر على
الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال ابو يوسف رح ان في العشر معنى العبادة والكفر ينافيها
بالكلية فيجب تغير العشر اما الخراج فلان فيها معنى العقوبة والاسلام لا ينافي العقوبة من كل وجه
فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وعلى الفاء يرجع الى قوله والكفر ينافيها فلا بد
من تغير العشر والمضاعفة اسهل من الابطال فيضاعف اذ هي حجة شرعية في الجملة م وعند ابي يوسف رح
ينقلب خراجا اذ التضعيف امر ضروري فلا يصار اليه مع امكان الاصل ش وهو الخراج لان التضعيف
ثبت باجماع الصحابة رض بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لا تؤخذ منهم الجزية

ذخر ظلم من الكفار ثم وجد منهم الحربة فلا يكونون في حكمهم وحق قائم بنفسه اي لا يتعلق بذمة احد كخمس الغنائم
والمعادن وعقوبة كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا تثبت في حق الصبي لانه لا يوصف
بالتقصير والبالغ الخاطي مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب اي لا تثبت حرمان الميراث
في القتل بسبب كحفر البئر والثالث مما دائر اي حرمان الميراث جزاء المكاسب وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلا تجب على المسبب كما في الجزاء لانها اي الكفارات جزاء الفعل
والصبي اي لا تجب الكفارة على الصبي لانه لا يوصف بالتقصير خلافا للشافعي رح فيهما اي في المتسبب
والصبي لانها عنده ضمان المتلف وهذا لا يصح في حقوق الله تعالى والكافر اي لا تجب الكفارة على الكافر
لوصف العبادة وهي اي العبادة فيها غالبة اي في الكفارات الا كفارة الظهار فان وصف العقوبة
فيها غالبة لانه اي الظهار منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر اي وصف العقوبة فيها غالب
لقوله عم من افطر في رمضان فعليه ما على المظاهر ولاجماعهم على انها لا تجب على الخاطي ولان الافطار عمدا ليس فيه شبهة الاباحة
ثم ورد على هذا ان الافطار عمدا لما لم يكن فيه شبهة الاباحة ينبغي ان يكون كفارة الفطر عقوبة محضا
فلدفع هذا الاشكال قال لكن الصوم لما كان حقا غير مسلم الى صاحبه ما دام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ما ثابت بل هو منع عن تسليمه الى المستحق فاوجب الزاجر بالوصفين اي العبادة والعقوبة
وهي اي الكفارات عقوبة وجوبا وعبادة اداء وقد وجدنا في الشرع ما هذا شانه اي ما يكون
عقوبة وجوبا وعبادة اداء كاقامة الحدود ولم نجد على العكس اي لم نجد في الشرع ما هو عقوبة اداء
وعبادة وجوبا وانما قال هذا جوابا لمن يقول لم لم يعكس حتى تسقط بالشبهة كالحدود تفريع
على ان كفارة الفطر عقوبة ولسقوطها بالشبهة قلنا ان القاضي في المنفرد اي المنفرد برؤية هلال رمضان اذا

١٧١

رد القاضي شهادته وقضى ان اليوم من شعبان فافطر بالوقاع عامدا لا تجب عليه الكفارة عندنا
خلافا للشافعي رح وتسقط اذا افطرت ثم حاضت او مرضت وكذا اذا اصبح صائما ثم سافر فافطر
واما حقوق العباد فاكثر من ان تحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف وما اجتمعا فيه والثاني
غالب القصاص واما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى اصل وخلف فخلف
الايمان اصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا في احكام الدنيا اي صار الاقرار المجرد قائما
مقام الكل في احكام الدنيا ثم اداء احد ابوي الصغير خلف عن ادائه حتى لا يعتبر التبعية اذا وجد
اداؤه اي لما كان اداؤه اصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل
لا يعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكونه تبعية ثم تبعية اهل الدار والغانمين خلفا عن اداء احدهما اذا — ثم تبعيته
عدما اي اذا عدم الابوان وكذا الطهارة والتيمم لكنه اي التيمم خلف مطلق عندنا بالنص
اي اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما
يجوز بوضوء واحد وعنده خلف ضروري اي التيمم خلف عن الماء عند الشافعي رح عند العجز بقدر
ما يندفع به الضرورة حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال عطف على قوله لم يجز في اناء نجس
وطاهر يتحرى ولا يتيمم فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضروري
ولا ضرورة هنا وعندنا يتيمم اذ ثبت العجز بالتعارض اي بين النجس والطاهر ولا احتياج الى
الضرورة فانه خلف مطلق لا ضروري ثم التراب خلف عن الماء فيجوز حصول الطهارة لما كان شرط — عندنا
الصلوة موجودا في كل واحد منهما بكماله فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ كامامة الماسح للغاسل
وعند محمد رح وزفر رح التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز لان المتوضي صاحب اصل والمتيمم صاحب خلف

فلا يبتني صاحب الاصل القوي صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومي
وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف
الغموس **باب المحكوم عليه** وهو المكلف ولا بد من اهليته للحكم وهي لا تثبت
الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدا به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المطلوب
للقلب اي نور يحصل باشراق العقل الذي اخبر النبي عم انه من اوايل المخلوقات فكما ان العين مدركة
بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا القلب اي النفس الانسانية مع هذا النور
العقلي وقوله طريق يبتدا به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته
ارتسامه في الحواس الباطنة وح بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك به الغايب من الشاهد
او ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب الاستعداد لهذا الانتزاع ثم علم
البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا يغيب وهذا الاخير
ويسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف ش اعلم ان ما ذكرنا من تعريف العقل اورده
مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكر في المتن وهذا مناسب لاقوال الحكماء والتمثيل بعينه
مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم اطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف
وقد ادعوا ان اول شيء خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال النبي صلعم اول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن
ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي اخبر النبي عم انه من اوايل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور
كما في قوله تعالى الله نور السموات وايضا قد يطلق العقل على الاثر الفايض من هذا الجوهر في الانسان
فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا اشرق

فعليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس فاذا اشرقت خرج ادراك العين
من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هنا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق
العقل على قوة النفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها اربع مراتب
كما ذكر في المتن فيسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل
والرابع العقل المستفاد وايضا يطلق على بعض العلوم بعض علم بوجوب الواجبات واستحالة
المستحيلات وجواز الجايزات وقوله يبتدا به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس بداية ونهاية
وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هو بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك
الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان
الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي ترتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو
خزانة الحس المشترك ثم الوهم في موخر الدماغ ترتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهو خزانة الوهم
ثم المتفكرة في وسط الدماغ تاخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيهما وتركب بينهما تركيبا وتسمى
متخيلة ايضا هذا نهاية ادراك الحواس فاذا تم هذا تنتزع النفس الانسانية من المتفكرة علوما فهنا
بداية تصرف النفس بواسطة اشراق العقل وله اربع مراتب كما ذكرنا والعلم عند الله تعالى ثم معلومات
النفس اما لا تتعلق بها العمل كمعرفة الصانع تعالى وتسمى علوما نظرية واما تتعلق وتسمى عملية فاذا
اكتسبت العملية حركت البدن الى ما هو خير وعما هو شر فيستدل بهذا على وجود تلك القوة وعدمها ش
اي يستدل بهذا التحريك على وجود تلك القوة وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر وانما يستدل لان
النفس لا بد لها من محرك للبدن محركه الى ما هو خير عندها وعما هو شر عندها والجوهر المذكور دايم الاشراق فاذا

حركته الى الخير وعن الشر علم موفقها بالخير والشر ومن لم تحصل الا بالقابلية المذكورة فاذا لم تحركه الى الخير
وعن الشر علم عدم موفقها بالخير والشر اذ لو كانت عارفة لحركت ثم عدم موفقها لعدم قابليتها اذ
لو كانت قابلة وقد قلنا ان ذلك الجوهر دائم الاشراق لكانت عارفة فعلم ان وجود العقل وعدمه
يعرفان بالافعال م ثم لما كان العقل متفاوتا في افراد الناس ش وذلك التفاوت انما هو لزيادة
قابلية بعض النفوس ذلك الفيض في الاشراق لشدة صفائها ولطافتها في مبدا الفطرة ونقصان
قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها في اصل الخلقة م متدرجا من النقصان الى الكمال ش بواسطة كثرة
العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتحصل شدة تناسبها بذلك الجوهر ويزداد استفاضتها بانواع
ويحتفظ بها من انواره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب
لزيادة تلك القابلية م والاطلاع على حصول ما ذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدر الشرع
بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التي هي مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها
باذن الله تعالى وقد سبق في باب الامر الخلاف في ايجاب الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل
ش هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة في باب الامر م فالصبي العاقل وشاهق الجبل مكلفان
بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعري يعذران ولم يعتقدا كفرا وشاهق
الجبل فيضحى قائله ولا ايمان الصبي والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل
ولا بالشرع وهو مبني عليه ش اي الشرع مبني على العقل لانه مبني على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته
والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا قطعا للدور م لكن قد يخطي
الخطايا في العقليات ش فان مبادي الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بها القضايا الوهمية والعقلية

العقلية فيقع الغلط في مقتضيات الافكار كما ترى من اختلاف العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه
في زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة امرين احدهما التوسط المذكور
في مسئلة الجبر والقدر ومسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل في بعض الامور العقلية ونزاق
لخطائه فيها م فهو وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء
على ما ذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شيء آخر اما ارشاد او تنبيه لتوجه العقل الى الاستدلال
او ادراك زمان يحصل به التجربة وتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط في المسائل المتنوعة
المذكورة في المتن وعلى قوله م فالصبي العاقل لا يكلف بالايمان ش لعدم استغنائه عن مدة جعلها الله تعالى
علما لحصول التجارب وكمال العقل م ولكن يصح منه ش اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط
فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب م والمراهقة ان غفلت عن
الاعتقادين لا تبين عن زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين ش فانها ان لم تدرك المدة
المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا في التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم انها ادركت
مدة افادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذ حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل
التوجه م وكذا الشاهق ش اي لا يكلف م قبل مضي زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف وان
قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام فصل
ثم الاهلية ضربان اهلية وجوب واهلية اداء اما الاولى فبناء على الذمة وهي في اللغة العهد وفي الشرع
وصف يصير به الانسان اهلا لما له وعليه قال الله تعالى واذ اخذ ربك ش من بني آدم من ظهورهم
ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله تعالى

ومن آدم وعن اقرارهم بربوبية الله وبوحدانيته واشهادهم عليهم دليل على انهم يواخذون بموجب
اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب سبحانه وتعالى على عبده فلا بد لهم من وصف يكونون به اهلا للوجوب
عليهم فتثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوي والشرعي م وقال وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ش
العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به
فاستعير الطائر لما هو في الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها سبب
لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ما قضي له من خير او شر والزمناه عمله لزوم القلادة او الغل العنق
اي لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله
في عنقه استعارة العنق لذلك الوصف المعنوي الذي به يلزم التكليف لزوم القلادة او الغل العنق
م وقال الله تعالى وحملها الانسان ش فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف اي
وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به اهل لما عليه وقد فسر الذمة بوصف
هو يصير به اهلا لما له وعليه ولا دليل في هذه الآيات على وصف يصير به اهلا لما له لكن المقصود هنا
اثبات اهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا لاثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذي
يكون به اهلا لما له فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ونحو قوله خلق
لكم ما في الارض جميعا م فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لا ليجب عليه فاذا ولد يصير
ذمة مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل ما يمكن اداؤه يجب وما لا يمكن
فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب ش اي على الصبي وهذا افهم من قوله فاذا ولد م
لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن او الاعواض كنفقة القريب

ب ش نظير الصلة التي تشبه المؤن م والزوجة ش نظير الصلة التي تشبه الاعواض م لا صلة تشبه الاجزية
ش اي لا يجب ما يحمل العقل ش اي لا يتحمل الصبي الدية م وان كان عاقلا ش في هذا الكلام ايهام م لانه ليس
ان يكون جزاء لانه لم يخطئ عما فعل ولا العقوبة ش اي لا يجب على الصبي العقوبة م كالقصاص ش ولا
لحرمان الميراث على ما عرف في باب المحكوم به وهو قول لحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي
لانه لا يوصف بالتقصير م واما حقوق الله تعالى فالعبادات لا تجب عليه اما البدنية فظاهر ش لان الصبي
سبب الحرج م واما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا تحتمل النيابة ش فصارت كالبدنية م
ولا العقوبات كالحدود م ولا العبادات فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رح لرجحان معنى العبادة وتجب
عندهما اعتبارا ش اي اكتفاء م بالاهلية القاصرة وما كان مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب ش على
الاصل المذكور م وهو ان ما يمكن اداؤه يجب والا فلا قلنا لا يجب اداء الصلوة على الحائض و
الحيض ينافيها فيظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط اصل الوجوب بخلاف الصوم اذ
ليس في قضائه حرج والاداء يحتمل ش اي يحتمل ان يكون اداء الصوم واجبا م لان الحدث لا ينافي
الصوم وعدم جوازه منها ش اي عدم جواز الصوم من الحائض م خلاف القياس فينتقل الى الخلف ش
اي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء م والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلوة والصوم وكذا
الاغماء الممتد في الصلوة دون الصوم لانه ش اي الاغماء م يندر مستوعبا لشهر رمضان واما الثانية
ش اي اهلية الاداء م فقاصرة وكاملة وكل منهما يتعدد كذلك ش اي اهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة
قاصرة واهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة م والقدرة القاصرة تثبت بالعقل الناقص وهو
عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما ثبت بالقاصرة

اقسام فحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه يصح من الصبي لقوله عم مروا صبيانكم ش بالصلوة اذا بلغوا سبعاً
واضربوهم اذا بلغوا عشرا م وانما الضرب للتاديب ش جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب
عقوبة والصبي ليس من اهلها فاجاب بان هذا الضرب للتاديب والصبي اهل للتاديب م ولانه عطف
على قوله لقوله عم. امثل الثواب. ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعاً الا بالحجر ش اي بحجر الشرع م وهو بط
فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا في لزوم ادائه وهو عنه موضوع واما حرمان الميراث والفرقة
فيضافان الى كفر الآخر ش جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبي لكونه
ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه وبين زوجته الوثنية
لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى الاسلام م وانما هما من ثمرات الايمان وانما
نعرف صحة الشئ بحكمه الذي وضع له وهو سعادة الدارين الابدي انما يثبتان معا تبعا ولم يعد اضرارا
ش حتى لو كان ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا يلزم الصغير فيما هو ضرر محض م ولعل الكفر يعتبر
منه ايضا لان الجهل لا يعد علما فصحت ردته فيلزم احكام الآخرة ش لانها تتبع الاعتقاد والاعتقاد
امر موجود حقيقة لا يرد لما بخلاف الامور الشرعية م وكذا احكام الدنيا لانها تثبت ضمنا ش اي لان
احكام الدنيا ثبتت بالكفر ضمنا والاحكام المقصودة في الاسلام والكفر هي الاحكام الاخروية والملكيات
ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوي م على انها لازم تبعا لصحتها
ش اي الاحكام الدنيوية بسبب الكفر لازم الصبي تبعا للابوين وان كانت لازمة تصرفاتها اصالة
مقصدا م واما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوها يصح وان لم ياذن وليه فان آجر
المحجور ش اي الصبي المحجور او العبد المحجور م نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا ش وفي القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد

العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزم ضرر فاذا عمل فوجوب الاجر نفع محض وانما
الضرر في عدم الوجوب م لكن في العبد بشرط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن ش اي ان تلف العبد المحجور
في ذلك العمل يضمن المستاجر م بخلاف الصبي لان الغصب لا يتحقق في الحر فاذا قاتلا استحقا الرضخ
ش العبد يرجع الى الصبي والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا اي لا يبلغ سهم الغنيمة م ويصح
تصرفاتهما وكيلين بلا عهدة ان لم ياذن الولي اذ في الصحة اعتبار الآدمية والتوسل الى درك المضار
والمنافع واهتداء بالتجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا ش عطف على
قوله فما كان نفعا م كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان اذن وليه ولا مباشرته ش
اي لا يصح مباشرة الولي الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبي م الا القرض للقاضي ش وانما يصح
اقراض مال الصبي للقاضي دون غيره من الاولياء لان القاضي اقدر على استيفائه م فان علمه صيانة
للحقوق والعين لا يؤمن هلاكها ش جملة حالية اي لما كان صيانة الحقوق على القاضي ولان
العين ربما تهلك فيقرضها القاضي لتلزم في ذمة المستقرض ويأمن هلاكها م وما تردد بينهما ش
اي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما من حيث انه يدخل المشترى في ملك المشتري نفع
ومن حيث انه يخرج البدل عن ملكه ضرر م يصح بشرط راي الولي لانه ش اي الصبي م اهل الحكم اذا
باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه براي الولي ويحصل بهذا ش اي بمباشرة الصبي براي الولي
م وما يحصل بذلك ش اي بمباشرة الولي مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود م
ثم هذا ش اي تصرف الصبي براي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر م عند ابي حنيفة رح بطريق ان
احتمال الضرر في تصرفه يزول براي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي

فاما من الولي ش اي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش م ففي رواية يصح لما قلنا ش انه يصير كالبالغ
م وفي رواية لا لانه ش اي الصبي في الملك اصيل وفي الراي اصيل من وجه دون وجه لان له اصل
الراي باعتبار اصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فثبت شبهة النيابة ش اي شبهة انه
نائب الولي واذا كان كذلك صار كان الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن م فاعتبرت ش اي شبهة
النيابة م في موضع التهمة ش وهو ان يبيع الصبي من الولي م وسقطت في غير موضعها ش اي في غير موضع
التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب م وعندهما ش متعلق بقوله ثم هذا عند ابي حنيفة رحمه الله
م يطلق انه ش اي تصرف الصبي م بتصرفه ش اي برأي الولي م بكثرته ش اي الولي م فلا يصح بالغبن
الفاحش اصلا ش اي من الولي ولا من الاجانب م واما وصيته ش اي وصية الصبي م فباطلة لان
الارث شرع نفعا للمورث ش قال صلعم لان تدع ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون
الناس اي يمدون اكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية مع
انها سبب لثواب الاخرة مع انه لا يزول الموصى به ما دام حيا عن ملكه ينبغي ان تصح وصيته
فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث م حتى شرع في حق الصبي
ش فرع على ان الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان هذا المشروع في حق الصبي م الا انها شرعت
في حق البالغ كالطلاق ش جواب اشكال وهو ان الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث
ينبغي ان لا تصح من البالغ فاجاب بانها تشرع من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

فصل الامور المعترضة على الاهلية سماوية ومكتسبة اما السماوية
فمنها الجنون ش وهو اختلال العقل بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادرا

درا م وهو في الصبي يسقط كل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عنه وحيث لم يمكن
الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا انه اذا لم
لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافي اهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو اهل
للثواب ثم عند ابي يوسف رح هذا ش اشارة الى انه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون م اذا اعترض
بعد البلوغ اما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد رح لم يفرق ش بين ما عرض بعد البلوغ
وبين ما اذا بلغ مجنونا ففي كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عندهما
فالممتد يسقط وغير الممتد غير مسقط ثم الامتداد في الصلوة بان تزيد على يوم وليلة بساعة وعند
محمد رح بصلوة فتصير الصلوات ستا وفي الصوم بان يستوعب رمضان وفي الزكوة بان يستوعب
الحول عند محمد رح وعند ابي يوسف رح اكثره كاف ش اي الجنون في اكثر الحول كاف لسقوط الزكوة
م واما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل وذلك لا يكون حجرا ش وانما قال هذا جوابا لسؤال
وهو ان عدم صحة الكلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق
النظر ولا نظر في الحجر عن الكلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب بان عدم صحته ليس بطريق
الحجر م ويصح تبعا ش عطف على قوله فلا يصح م واذا اسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه ويصير مرتدا
تبعا لابويه واما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي ش في اول
فصل الاهلية وهو قوله حقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب م ولما بينا انه اهل للحكم ش
هذا العارض من اسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فيعتبر عباراته م ومنها الصغر ش انما جعل الصغر
من العوارض مع انه حال اصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان

للانسان

اذ ما فيه الانسان لا يعطي الصبي العفو فنعني بالعارض على الاهلية هذا المعنى اي حالة لا تكون لازمة للانسان
ويكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ومعرفته تعالى فلا يحصل ان
يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصد من خلقه وهي ان يكون من مبدأ فطرته وافر العقل
تام القدرة كامل القوى والصبي حالة منافية لهذه الامور فيكون من العوارض م فيقبل ان يعقل
كالمجنون اما بعده فيحدث له ضرب من اهلية الاداء لكن الصبي عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط
عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا اداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه
الاعادة لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل ش تعقيب لقوله لكن التكليف
والعهدة عنه ساقطان م ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم
الحق لعدم سببه او لعدم الاهلية لا تعد جزاء ش انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق
الجزاء فان القاتل يتعجل باخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من اهل الجزاء بالشرع فلم يحرم
ولا يشكل هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم جهة في الكفر وعدم
الاهلية بالرق م ومنها العته ش وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة بكلام العقلاء
ومرة بكلام المجانين م وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا الا ان امراة المعتوه اذا اسلمت لا يؤخر
عرض الاسلام كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والنوع انهما ش اي المجنون والعته م
غير مقدرين والصبي مقدر م ومنها النسيان ش وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب
الشرع يكون عذرا في حقه ش اي حق صاحب الشرع فيما يقع فيه غالبا لا في حق العباد وهو اما ان
يقع فيه المرء بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم او الجماع في حالة الاحرام كونه في الانسان كما

كما لا اكل في الصلوة مثلا فان حالها مذكرة وانما يقصره

كما في الاولى والاول ليس بعذر بخلاف الاخير من سلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود م ومنها النوم
وهو عجز عن الادراكات والحركات الارادية اوجب تأخير الخطاب لا الوجوب ش اي نفس الوجوب
لاحتمال الاداء بعد بلا حرج لعدم امتداده قال صلعم من نام عن صلوة الحديث وابطل عبارته
ش اي ابطل النوم عبارة النائم وهو عطف على قوله اوجب تأخير الخطاب م لعدم الاختيار فاذا قرأ
في صلوته نائما لا يصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا تبطل الوضوء ولا الصلوة م ومنها الاغماء
ش وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض الدماغ او القلب م وهو ضرب
من المرض حتى لم يعصم عنه النبي عم فوق النوم فيما ذكرنا ش لان النوم حالة طبيعية يتعطل معها
تدرك القوى المذكورة بسبب البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثير الوقوع وسببه
شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم الا ترى
ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة اما المنتبه من الاغماء فغير ممكن م فيبطل العبارات
ويوجب الحدث في كل حال ش اي سواء كان قائما او راكعا او ساجدا او متكئا او مستندا بخلاف
النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فنافاه الاغماء
تماسك اليقظة اشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثا في كل حال لا النوم وايضا كثرة
وقوع النوم وقلة الاغماء يوجب ذلك دفعا للحرج م ولما كان نادرا في الصلوة منع البناء وهو
في القياس لا يسقط شيئا من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلوة
بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكوة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهرا او سنة
م ومنها الرق وهو عجز حكمي شرعي في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء امر حكمي

به نصير المرء عرضة للتملك في نكون حق العبد وهو لتحمل الحرية حتى ان اقر مجهول النسب ان نصفه ملك
فلان يجعل عبدا في شهاداته وجميع احكامه وكذا العتق الذي هو ضده ش اي للتحمل التجزي م لانه يلزم
من تجزيه تجزي الرق فكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اعني فعتق البعض معتق الكل عندهما
وعند ابي حنيفة رح يتجزى اذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله ازالة الرق
زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض اي بشرط العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله
وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع زوال حق العبد ش اي زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد
م فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك
العبد والمكاتب التسري ولا يصح منهما الحج ش اي من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتق وجب الحج عليهما
لا نعم الموقت قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير م لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى في
من الصلوة والصوم ويصح من الفقير لان اصل القدرة ثابتة له وانما الزاد والراحلة لنفي الحرج ولا يبطل
مالكية غير المال كالنكاح والدم والحيوة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة ش
سواء كان اقرارها المأذون او المحجور اذ ليس فيها الا القطع م وبالقائمة من المأذون واما من المحجور فيصح
عند ابي حنيفة رح مطلقا ش اي في القطع ورد المال م وعند محمد رح لا يصح مطلقا وعند ابي يوسف رح يصح
في حق القطع دون المال ومنافي كمال الكرامة البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف
الذمة حتى لا تحمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع في دين لا تهمة في ثبوته
كدين الاستهلاك ش اي اذا استهلك مال انسان م والتجارة لا فيما في ثبوته تهمة كما اذا اقر المحجور
او تزوج بغير اذن وهو بل يؤخر الى العتق وينتصف الحل بتنصيف المحل في حق الرجال ش اي الحل المحرم

للجواز والرقيق ثنتان م وباعتبار الاحوال في حق النساء كما سبق في فصل الرخصة ش اي الحل الامة اذا كانت
مقدمة على الحرة وللحل اذا كانت موضع عنها او معارضة م وتنصف الحد والعدة والقسم والطلاق
لكن الواحد لا يتعدد ش اي التنصيف م فيتكامل وعدد الطلاق معتبر عن النساء المملوكة فاعتبر
بالنساء فيقابل يلزم من النساء المملوكة التنصيف للمالكية ايضا فكان يعتبر بالنساء لا ان يعتبر بالرجال ايضا
قلت قد اعتبر مالكية الزوج من حيث انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته في هذا العدد الناقص
يلزم النقصان من النصف ولما كان احد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتا له والملك الاخر
وهو ملك المال ناقصا غير متصف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة اوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقص
ديته عن دية الحر بشيء وهو مقدر عشرة دراهم واما المرأة ففي مالكية لا احدهما
وهو المال دون الاخر فينتصف ديتها ش اعلم ان الملك نوعان ملك المال وملك ما ليس بمال وهو
ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لا ملك الرقبة فيكون قيمته
ناقصة عن قيمة الحر اي عن قيمته لا نفسها اي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة الاف درهم فانه
ينقص عن قيمته عشرة دراهم اما المرأة الحرة فان ملك الاموال ثابتة لها دون ملك النكاح وفديتها
نصف دية الرجل هذا ما ذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت م لكن هذه العلة
لا تختص بالدية وايضا توجب الاجمال فيما هو من باب الازدواج ش اي لو كانت العلة لنقصان دية العبد
عن دية الحر هذا الامر وجب ان لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطلقا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا
في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا بشيء من الاحكام بل يوجب نقصانا والواقع خلاف هذا وايضا
ما ذكر ان احد الملكين ثابت للرقيق وهو الازدواج ينبغي ان يكون كل ما هو من باب الازدواج كاملا

في الارقاء وليس كذلك ثم لا يثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ما ذكر وان اردت ان ليس
ما هو العلة لثبوت هذا الحكم فعلت م وانما النقص دية لان المعتبر فيه ش اي في العبد م المالكية فلا تنتقص
لكن في الاطلاق لشبهه المساواة بل الحر مستقص وهو اهل للتصرف في المال حتى ان الماذون يتصرف لنفسه بالاهلية
عندنا وعند الشافعي رح لا بل هو كالوكيل ش وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا اذن العبد في نوع من التجارة
فعندنا يعم اذنه سائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما اذن فيه كما في الوكالة م لانه لما لم يكن اهلا
للملك لم يكن اهلا لسببه وقلنا هو اهل التكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب في ذمته وادنى طرقه اليد
على انها ش اي اليد ليست بمال فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا
حال كونه مالكا م وهي الحكم الاصلي في التصرفات ش اي اليد هي الغرض الاصلي في التصرفات فان الانسان
يحتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه في يده فشرعت التصرفات لذلك
ونحو لحصول ملك الرقبة انما شرعت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك
بقطع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما حسنا ان المقصود في التصرفات ملك اليد
م فاما ملك الرقبة فانما شرع ضرورة لكمال ملك اليد فبطل ما قال انه لما لم يكن اهلا للملك لم يكن اهلا
لسببه لان مشروعية سبب الملك لا يكون خالية عن المقصود الاصلي لان المقصود الاصلي وهو ملك اليد حاصل للعبد م
فاما الملك ش اي ملك الرقبة م فانما هو حكم ضروري ش اي ليس مقصودا اصليا اي مقصودا لذاته وانما شرع ضرورة
ان يثبت شئ آخر واذا كان كذلك فعدم اهلية ما هو المقصود بالذات يوجب عدم اهلية ما شرع لاجله اما عدم
اهلية ما هو المقصود بالعرض فلا يوجب عدم اهلية ما يكون وسيلة اليه كالصبي اذا كان اهلا لملك النعم
لذاته كملك اليد في مسئلتنا م فاليد ثبتت له والملك للمولى خلافة عنه ش اي يكون المولى قائما مقام العبد

الملك اي

العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر م وهو كالوكيل في الملك ش اي العبد الماذون في الملك بمنزلة
الوكيل اي اذا اشترى شيئا يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل في شرى الوكيل م وفي بقاء الاذن
في مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون ش اي الماذون في حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل في كل
الصور تبين وفي مسائل مرض المولى وعامة مسائل الماذون اما مرض المولى فصورته ان الماذون ان تصرف
في حال مرض المولى وحابى بمحاباة فاحشة على المولى دين لا يصح تصرفه اصلا واذا لم يكن على المولى دين
والمسئلة بحالها تعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو في حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف
في حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففي حالة صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل الماذون فكما
اذا اذن العبد الماذون عبدا له كسبه في التجارة ثم حجر المولى الماذون الاول لا ينحجر الثاني بمنزلة الوكيل
اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثاني وكذا اذا مات الماذون الاول لا ينحجر الثاني
كالوكيل اذا مات وانما قال في بقاء الاذن لانه في حالة ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل
لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف الماذون لكن في بقاء الاذن هو كالوكيل م وهو معصوم
الدم كالحر لانها ش اي العصمة وقد مضت بقوله وهو معصوم الدم م بناء على الاسلام والدار وان يعتق
الحر بالعبد والرق يوجب نقصانا في الجهاد على ما قلنا في الحج م ان منافعه ملك المولى الا ما استثني م
فلا يستحق السهم الكامل وينافي الولايات كلها فلا يصح امان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء واما
امان الماذون فليس من باب الولاية لانه يصح اولا لانه شريك في الغنيمة ثم يتعدى كما في
شهادته بهلال رمضان ش فان صوم رمضان لازم له ولاحقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا يشترط
الولاية لمثل هذا م وينافي ضمان ما ليس بمال فلا يجب الدية في جناية العبد بل يجب دفعه اي تجب

على العبد ضمان ما ليس بمال لان ضمان ما ليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا تجب عليه نفقة المحارم
فلا تجب الدية في جناية العبد خطاء لان الدية صلة في حق الجاني لانه تجب ابتداء وعوض في حق المجني
عليه فيكون المتلف غير مال صلة الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغي ان يهدر توجب
الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء م الا ان يختار المولى الفداء فيصير عائدا الى الاصل فان
الارش اصل في الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة ش اي الارش اصل في باب
الجنايات خطاء لكن العبد ليس اهلا لان يجب عليه الارش بما قلنا انه صلة ولم يجب على الارش لانه يتحمل
العاقلة عنه فصار رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش فداء عن العبد لئلا تفوته العبد صار وجوب
الفداء عائدا الى الاصل لا كالحوالة حتى اذا افلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند ابي حنيفة
وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولي الجناية في الدفع م ومنها الحيض والنفاس وهما لا يعدمان
الاهلية الا ان الطهارة عنهما شرط للصلوة والصوم على ما مر ومنها المرض وهو لا ينافي
الاهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه بقدر المكنة ولما كان سبب الموت وهو علة الخلافة
كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت ش الضمير في وهو يرجع
الى الموت والضمير في كان وفي يوجب وفي اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لان يقوم
الغير مقامه مستندا الى اول م اي الى اول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت
يوجب الحجر ولما لم يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به ثبت الحجر مستندا الى
اول المرض م في قدر ما يصان به حقهما فقط ش اي حق الغريم والوارث فقوله في قدر متعلق
بالحجر م فيجوز النكاح بمهر المثل ش في مقدار مهر المثل لم يتعلق حق الوارث والغريم لان المريض



المريض محتاج الى النكاح لبقاء النسل وفي كل ما يحتاج اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن
في الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه م وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح في الحال ثم ينقض ان احتيج
اليه وما لا يحتمله ش اي الفسخ كالاعتاق م يصير كالمعلق بالموت ش اي لا يحتمل النقض فان كان على المريض دين
مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية في الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث
في الثلثين م والقياس في الوصية البطلان لكن الشرع جوزها نظرا له ش اي للمريض ليتدارك تقصيره ايام الحياة م
في القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبي على الوارث اصل ولما تولى الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه ش
اعلم انه تعالى فرض اولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين
بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول م فبطلت ش اي الوصية للوارث م صورة ش بان يبيع المريض
عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بالمحاباة م ومعنى ش بان يقر لاحد الورثة فانه وصية معنى
م وحقيقة ش بان اوصى لاحد الورثة م وشبهة ش بان يبيع الجيد من الاموال الربوية بردي منها م وتقوم الجودة
ش عطف على قوله يبطل في حقه ش اي حق الوارث م بخلاف الصغار ش اي ان يبيع الولي مال الصبي من نفسه يقوم الجودة
حتى لا تجوز الا باعتبار القيمة م ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى في حقهم ش اي في حق الورثة والغرماء
حتى لا يكون لاحد الورثة ان ياخذ التركة ويعطي باقي الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء يشاركهم البقية
والعلم للمرض البيع من احد الورثة او الغرماء بمثل القيمة م ومعنى فقط في حق غيرهم ش حتى يصح بيع المريض من الاجانب
بمثل القيمة م لا ينفذ اعتاق المريض ش هذا التفريع على قوله ومعنى فقط في حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق
بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بمالية لا بصورة فيصح
اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحق الحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى والمالية

ثم تجب السعاية في الكل اذا لم يستوف الدين وفي ثلثي المال اذا لم يستوف فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده
الى الرق بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن في ملك اليد فقط فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن
غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى في اقل من قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فمعتق
الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل [illegible] بخلاف معتق المريض فانه بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته ومنها
الموت وهو عجز كلي والاحكام اما دنيوية واما اخروية اما الاولى فما كان من باب التكليف يسقط به الا في حق الاثم
وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها اي العين هي المقصود وان
كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا ان يضم اليها اي الى الذمة مال او كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت الا عند
احدهما اي الكفالة للتجويز الا ان سبق عنه مال او كفيل ولزمه الدين معا فان السبب صحيح في حياته كما
اذا حفر بئرا فوقع فيه حيوان بعد موته وما شرع صلة كنفقة المحارم الا ان يوصي فيصح في الثلث واما ما شرع له
لحاجة فيبقى ما ينقضي به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يرتب منها حقوقه ولهذا بقيت الكتابة بعد موت
المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع اثر الكفر والى الحرية او للاولاد واما المملوكية
فتابعة هنا فان الاصل في هذا العقد ثبوت البدل اي تابعة في باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه
لما ذكر ان كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه
والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقي مملوكية الميت ولا حاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى
فعقد الكتابة لا يبقى فاجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من عقد الكتابة بقاء المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى تبعا
لا قصدا وثبت الارث بطريق الخلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض المورث [illegible] الميت عن ابطالها فكذا
اذا ثبتت الخلافة نصا فيما لا يحتمل الفسخ كتعليق العتق به اي بالموت وانما ثبت به الخلافة لان تعليق العتق

العتق بالموت وصية والموصى له خليفة للميت في الموصى به فيكون سببا اي التعليق بالموت سببا في الحال للعتق
بخلاف سائر التعليقات لانه اي الموت كائن بيقين فان قيل فعلى هذا ينبغي ان لا يجوز بيع عبد علق
عتقه بامر كائن بيقين قلنا بيع العبد المعلق عتقه بالموت انما لا يجوز لامرين احدهما الخلافة كما ذكرنا والثاني التعليق
بامر كائن لا محالة فصار مجموع الامرين علة لعدم جواز بيعه وكل منهما علة الا انه جزء العلة فلا يجوز بيع المدبر ويعتبر حكم
الولد في استحقاق ارثه دون سقوط الصوم لان صومها انما سقط لانه كالعضو منها صار التبع فيهما اصلا والمالي تبعا
على عكس ما كان قبل وعلى هذا الاصل وهو ان ما يحتاج اليه الميت يبقى دون ما لا يحتاج اليه قلنا ان المالكية تبقى
دون المملوكية فلهذا المرأة تغسل الزوج في عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فيبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها
واما ما لا يصلح لحاجته فالقصاص لان القصاص عقوبة وجبت لدرك الثار وهو عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج
اليه بل الورثة محتاجون اليه فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم قبل موت المجروح لكن السبب انعقد
في حق الميت حتى صح عفوه ايضا ولهذا اي لاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال ابو حنيفة رح القصاص
غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البعض لكن اذا انقلب اي القصاص مالا وهو يصلح لحوائج الميت
يصرف الى حوائجه ويورث منه واما احكام الاخرة فكلها ثابتة في حقه واما العوارض المكتسبة
فمن الماضي نفسه واما من غيره اما الاول فمنها الجهل وهو انواع جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة وجحد
بعد وضوح الدليل فديانة الكافر اي اعتقاده في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا باطلة فلا يكون للكفر حكم
الصحة اصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم واما الحكم بحيلة فدافعة للتعرض فقط
عندك في رح اي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عم اتركوهم وما يدينون فلا يحد الذمي بشرب الخمر
وعند ابي حنيفة رح دافعة له اي للتعرض والدليل شرعي في احكام الدنيا متعديا اجماعا وحكما او زيادة لانهم

وعذابهم كما قال الله تعالى لم يتناولهم فيها ش اي في احكام الدنيا اعلم ان الكفار مخاطبون بالمعاملات والعقوبات بالاتفاق فيكون
ديانتهم دافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا فهو تعليم تخفيف لكنه في الحقيقة تغليظ كما نسا في فصل خطاب الكفار بالشرايع
ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس فصورة التخفيف والاهمال لوقوعهم في زيادة ارتكاب المعاصي فتوهم
الاهمال كما نطق الحديث وهو قوله عليه السلام امهلهم فظنوا انّا اهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من
حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب اليم وقال تعالى
م فيثبت عندهم ش اي عند ابي حنيفة رح م تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع والخبع وصحة نكاح المحارم حتى
ان وطي فيه ش اي في نكاح المحارم م ثم اسلم يكون محصنا ش اي في العفة عن الزنا شرط الاحصان للقذف فمن قذفه لا حد عليه
ان وطيه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه ويجب النفقة ش اي بنكاح المحارم م ولا يعترض ش اي بنكاح المحارم
مادام الزوجان كافرين م الا ان يترافعا ش ثم اقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم
بقوله لان تقوم المال والاحصان العفة من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتها الحفظ عن التعرض بنوع ش ان ديانتهم
تصلح دافعة للتعرض لعادة ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا اي الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها اثباتا لهم
دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر والاحصان العفة من باب دفع التعرض لانه من باب التعدي الى
الغير فيثبتان م ولا يلزم الربوا لانهم قد نهوا عنه ش هذا جواب اشكال على الاحكام انهم معتقدون ترك التعرض فانه يجب
ان يتركوا على ديانتهم في باب الربوا ايضا فاجاب بان معتقدهم في الربوا ليس هو الحل لقوله تعالى واخذهم الربوا وقد
نهوا عنه وقد صرح ابوالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله ديانتهم دافعة للتعرض والدليل الشرع لا يراد به ان ديانتهم
الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكفار لا يكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه كالحل
في شريعة من الشرايع لان حله كان في شريعة آدم للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عم فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب اهل الكتاب الربوا سيان في
النوق

النوق سهام صعب جدا ويمكن ان يقال حرمة الربوا مذكورة في التورية فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة
نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا م فان قيل ديانتهم لا تصح متعدية
اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلق بنتين احديهما وطئها لا ترث بالزوجية ش اعلم
ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم
الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع للنهما مندرجان تحت ما هو نفي الحكم لهما وهو ان ديانتهم غير متعدية
م قلنا ثبت بديانتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان وليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو ش اي التقوم شرط الضمان
لا علة وكذا الاحصان ش اي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف م فلا يكون في اثباتهما ش اي
في اثبات التقوم والاحصان م اثبات الضمان والحد ش بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف
وانما يلزم القول بتعدي ديانتهم لو اثبتنا الضمان والحد بها على حكم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك م واما
النفقة فانما يجب جزاء للاحتباس فيكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا ودانا بصحته فيؤاخذ الزوج بديانته ولا
كذلك من يمس في نكاحهما كالوارث الآخر ش هذا جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتوضيح ان ارث
البنت التي هي زوجة ضرر بالوارث الآخر اي البنت التي هي ليست زوجة فيكون متعدية عليها م واما عندهما فكذلك ش
اعلم ان ما ذكر هو مذهب ابي حنيفة رح اما على قولهما فكذلك م ايضا ش اي ديانتهم دافعة للتعرض والدليل الشرع في احكام
الدنيا م الا ان نكاح المحارم ليس حكما اصليا بخلاف تقوم الخمر لان كان ضروريا في شريعة آدم عم لم يحل نكاح
الاخت من بطن واحد ش اي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عم حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لما حصل النسل
والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم فلما لم يكن الا آدم وحوا ولا امة ذكر
مع انثى ببطن واحد والمشروع ان يتزوج كل انثى ذكرا من بطن آخر وكان النكاح بين التوأمين حراما وكذلك

ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة والولدان من بطنين مخلوقان من مائين اندفقا دفعتين والاخ من بطن
واحد اقرب من الاخت لا يكون كذلك ولما كان الفروع متصلا بالمتوفى لم يحل التوفي فعلم ان الاصل في نكاح المحارم
الحرمة وقد ثبت الحل بالفروع فلما ارتفع الفروع بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فتعذر كون ديانتهم دافعة
لدليل الشرع عنهم سوى الحكم على ما كان في ملولعله في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قهر دليلنا عنهم سوى الحكم على ما كان
ومنهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح المحارم لا يكون مثبتا للاحصان واليه قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم وايضا
حد القذف يندرئ بالشبهة اي لمسلما ان هذا النكاح صحيح في حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة في حقهم فيندرئ حد القذف
بها قوله وايضا عطف على قوله ان نكاح المحارم لا اصل وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب
الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم فلهذا المعنى قال وايضا ولا تجب النفقة ايضا عطف على الحكم المفهوم
من الدليلين المذكورين ونعني بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف اما على الدليل الاول فظاهر وهو ان نكاح
المحارم ليس حكما اصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة واما على الثاني
وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتداة فلا تجب به كما ليس اذ لو وجبت
لفعلم الديانة متعدية فلا يحصل المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا دليل ثم تسليم صحة نكاح المحارم
وكونها حكما اصليا في حقهم والجواب اي جواب ابي حنيفة رح في النفقة انها لدفع الهلاك فايجاب النفقة بناء
على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج خالص للزوجة فان حبسها بلا نفقة
يكون متعرضا لها بالهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل
وجوبها لغني المراة فاجاب بقوله وغني ما لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس اما جهل [illegible] ما ذكرنا اي لا يصلح عذرا وهو عطف
على قوله وهو لا يصلح عذرا لكنه دونه اي دون الجهل الاول كجهل صاحب الهوى في صفات الله تعالى واحكام الآخرة لانه

مخالف للدليل الواضح لكن لما كان متاولا بالقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما الزمنا منا مناظرة والزامه
فلا نترك على ديانته فلا يعمل جميع احكام الشرع وجهل الباغي فيضمن باتلاف مال العادل ونفسه الا ان يكون له منعة
فيسقط ولاية الالزام فيجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع اي بيننا وبين الباغي فيكون
سبب الارث موجودا والقتل حق فلا يكون مانعا من الارث وكذا ان قتل عادلا اي لا يحرم الباغي الارث
ان قتل عادلا لانه حق في زعمه وولايتنا منقطعة عنه ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة ثبت العصمة من
وجه فلا يملك ماله لكن لا يضمن بالاتلاف كالعادل في غصب مال الغير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده وان اتلفه
لا يجب عليه الضمان والامام يعكس اي القول بانه يملك ماله مع القول بانه لا يضمن في غاية التناقض وجهل من
خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا فان فيه مخالفة قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق
والقضاء بشاهد ويمين اي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان
او السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطئ على مذهب سعيد بن المسيب رح فان فيه مخالفة حديث العسيلة والقصاص
في مسئلة القسامة فانه ان وجد لوث اي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عند الشافعي رح [illegible] الدعوى عمدا او خطأ
وهذا عند الشافعي رح والامام مالك رح يقضي بالقصاص ان كانت الدعوى في العمد وهو احد قولي الشافعي رح وفيه
خلاف قوله صلعم البينة على المدعي واليمين على من انكر وهذا احد [illegible] او الاجماع كبيع ام الولد
فان اجماع الصحابة رض انعقد على بطلانه حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه ثم تعلق باول البحث وهو ان الجهل
ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع
واما جهل يصلح شبهة عطف على النوعين المذكورين في الجهل كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح اي غير
مخالف للكتاب او السنة المشهورة او الاجماع او في موضع الشبهة كمن صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر به اي بالوضوء

زاعما صحة ظهره ثم تذكر انه صلى الظهر بلا وضوء م ثم قضى الظهر ش بناء على هذا التذكر م ثم صلى المغرب على ظن ان العصر
جائز ش بناء على جهله بفرضية الترتيب م صح المغرب لان الترتيب يجب عنده فلا يقضي جهله فلا يجب عليه اعادة المغرب بل يجب
قضاء العصر عندنا لانه اداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند ك في يع لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية
الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت اداء المغرب ان عصره جائز اما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لا يجزي فعليه اعادة
المغرب ايضا كما يجب قضاء العصر وان لم يقض الظهر وصلى العصر على ظن ان الظهر جائز ش اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما
صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلوة بغير وضوء او بوضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ
وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني صحيح في ظاهر الرواية خلافا للحسن بن زياد رض
فان عنده الثاني اعادة الترتيب على من يعلم والنسيان فيه خلاف زفر رح فانه يقول اذا كان يحكي ان الفرض الاول
في معنى الناسي للفائتة فيه الوقت الكاف م لم يصح العصر ش اي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر
لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة مشهورة بين الاولى والثانية م واذا عفى احد الوليين ثم اقتص الآخر
على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد ش فان عند البعض لا يسقط القصاص
فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل م وكذا المحتجم اذا ظن انه فطره فاكل عمدا فلا كفارة عليه ش لان قول
اهل الحجاز افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارات اذ هي الكفارات مما يندرئ بالشبهة وكذا الخاص في المسئلة م
ومن زنى بجارية امرأته او والده بظن انها تحل له لم يحد لانه موضع الاشتباه فصار شبهة في درء الحد ش حتى يسقط الحد بها لكن شبهة
علة النسب والعدة ش اي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطي بالشبهة م وكذا الحربي اذا اسلم ودخل
دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة ش اي بالحرمة لان جهله يكون شبهة م لا ان زنى ش اي ان زنى من اسلم حديثا فانه جاهل
الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان م والشرب في اسلم ش اي يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام

والذي ساكن فيها فلا الحد بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة لدرء الحد م واما جهل يصلح عذرا ش يعني اما النوع
الرابع من الجهل فجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في ديارنا كما في قصة اهل قباء ش فانهم اذا
بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلوة متوجهين الى الكعبة فاستحسن رسول صلعم وكانوا يقولون كيف صلوتنا الى بيت
المقدس قبل علمنا بالتحويل فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم الى بيت المقدس م وقصة تحريم الخمر ش لما نزل
تحريم الخمر قال الصحابة يا رسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون مال الميسر اي بعد التحريم
قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا م فاما
اذا انتشر الخطاب في ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل منا يكون لتقصيره كمن لا يطلب الماء في العمران ويتيمم وكان الماء موجودا
لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل او مأذون ش اي يكون عذرا حتى ان تصرفا لا يصح م اي من الموكل فانه اشترى الوكيل
قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولي م وكذا جهل الوكيل
بالعزل والمأذون بالحجر والمولى لجناية العبد والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق او بالخيار و البكر بالنكاح
لا بالجنون ش اي جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما
وكذا جهل المولى بجناية العبد الجاني عذر حتى لو باع العبد الجاني قبل علمه بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع
بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت الدار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما شفعة والامة المنكوحة
اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها فاذا علمت بالاعتاق لكن
جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التي زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح
فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا
حتى يبطل خيارها اذ جهلها باحكام الشرع ليس بعذر لان الدار دار [illegible] ش لان طلب العلم واجب عليها فلا

الشرع يجب ان تكون مشتهيه في حقها فيبطل بالجهل للتعذر م وفي حق الامة يجعل ش لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم بالدليل فيجعل
في حقها فتعذر بالجهل م ولان البكر تريد الالزام الفسخ والامة دفع زيادة الملك ش هذا فرق اخر بين البكر والامة في ان الامة
تعذر بالجهل لا البكر وتوضيحه ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق
الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم اصلح يصلح للدفع لا للالزام وهذا فرق احسن من الاول لان البكر
قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع كما في المسائل التي لا يعرف الا الحذاق الفقهاء حتى تشترط العقل ثمة للعلم
ش تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرر وبخيار العتق دفع ضرر م ومنها السكر وهو اما بطريق مباح
كسكر المضطر والسكر بالدواء ش كالبنج والافيون او بما يتخذ من الحنطة او الشعير او العسل م وهو كالاغماء يمنع صحة
جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق واما بطريق محظور كالسكر بشرب الخمر او مثلث لانه انما يحل ش اي المثلث
م بشرط ان لا يسكر فالسكر به يعد كالسكر بالخمر فيحرم به ش اي بالسكر من المثلث م وهو ش اي القسم الثاني من السكر وهو
السكر بشرب الخمر او بالمثلث م لا ينافي الخطاب كقوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فهذا خطاب
متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية اصلا فيلزمه كل الاحكام ويصح كل عباراته والا يبقى به القصد حتى ان تكلم بكلمة
الكفر لا ترتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا اراد ان يقول اللهم انت ربي وانا عبدك فجرى على لسانه عكسه
لا ترتد واذا اسلم يصح كالمكره واذا اقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فهو لان السكر دليل
الرجوع واذا اقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما او باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط
الكلام ش اي حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو م وزاد ابو حنيفة رح ان لا يعرف الارض من السماء
لوجوب الحد فقط م ومنها الهزل وهو ان لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو ان يراد
احدهما وشرطه ان يشترط باللسان والا تعتبر دلالة ش اي دلالة الهزل اي شرط الهزل ان تجري المواضعة قبل العقد

العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا ولا يشترط كونه ش اي كون الشرط وهو المواضعة م في نفس العقد بل يكفي
ان تكون المواضعة سابقة على العقد م وهو اي الهزل لا ينافي الاهلية اصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها
بل اختيار الحكم والرضى به ش فيوجب الخطر في التصرفات كيف نعمل فيهما ش اي في الاختيار والرضى م وهي اما من الانشاءات
او الاخبارات او الاعتقادات اما الانشاءات فاما ان يحتمل النقض والفسخ فيحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا
في اصل العقد ش اي يجري المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع م فان اتفقا على الاعراض
ش اي قالا بعد البيع انا قد اعرضنا وقت البيع عن الهزل وبعنا بطريق الجد صح البيع وبطل الهزل وان اتفقا على انهما وان
اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا ش اي للمتعاقدين م لوجود الرضى بالمباشرة
لا بالحكم ش هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا البيع باطنا يتحقق الرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك
فيفسد العقد ش بخلاف الخيار المؤبد م لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم ش هذا احتراز عن قوله فيفسد
العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد م فان نقضه احدهما انتقض وان اجازاه في الثلث جاز ش اي
اجازاه في ثلثة ايام جاز عند ابي حنيفة رح اي ينقلب جائزا بخلاف الخيار المؤبد لارتفاع المفسد وعندهما لا يتقيد الاجازة
بالثلث فكلما اجازاه جاز البيع بخلاف الخيار المؤبد م لا ان اجاز احدهما ش لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف
على اجازتهما م وعندهما لا شرط في الثلث وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء ش اي لم يقع في خاطرهما وقت العقد
بناء على المواضعة او اعراض م او اختلفا في الاعراض والبناء صح العقد عند ابي حنيفة رح عملا بالعقد وهو الحق
بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به ش اي بالعقد م لا عندهما ش اي لا يصح العقد عندهما م فاعتبر العادة ش
فان العادة تحقق المواضعة ما امكن م على ان المواضعة تصح قلنا الاخر ناسخ للمواضعة السابقة لان احدهما
لم ينقض على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما اذا اعرض احدهما وقال الاخر

ش الاخر وهو العقد ناسخ ص

لم يحضرهما شيء او بنى احدهما وقال الاخر لم يحضرني شيء فعلى اصل ابي حنيفة رح يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض وعلى اصلهما
كالبناء م واما ان تواضعا على البيع بالف على ان الثمن الفان فان اتفقا على البناء على المواضعة [illegible] ابو حنيفة رح
يبطل العقد ولزم الالفان عنده في الكل والفرق له بين هذا وبين البناء هناك ان العمل بالمواضعة هنا يجعل قبول احد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالاخر فيفسد العقد و[illegible] جدا في اصل العقد فهو اولى بالترجيح من الوصف اي اصل العقد
اولى بالترجيح من الوصف فان اعتبار اصل العقد لوجوب الصحة لان المتعاقدين جدا في اصل العقد وانما الهزل
في مقدار الثمن وهو المراد بالوصف فان اعتبر المواضعة والهزل في الوصف حتى يصح العقد بالالف يلزم فساد العقد
كما بينا في المتن واما ان تواضعا على ان الثمن جنس آخر فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق لهما بين هذا والمواضعة
في القدر ان العمل بها مع صحة العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل بالالف الاخر ثم شرط لا طالب له فلا يفسد [illegible] قال
هذا جواب عما ذكر انه يجعل قبول احد الالفين شرطا لوقوع البيع بالاخر وانما قال انه لا طالب له لاتفاق المتعاقدين
على ان الثمن الف لا الفان واذا لم يكن للشرط طالب لا يفسد كما اذا اشترى حمارا على ان يحمله حملا خفيفا او نحو ذلك
لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رح ان الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو البائع لكن
لا يطالب به للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضا بالربوا ثم عطف على قوله فاما ان يحتمل
النقض قوله م واما ان لا يحتمل النقض فمنه ما لا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عم ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل
راض بالسبب لا بالحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال
تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم وفي قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر الفان
وعلى البناء فالف والفرق لابي حنيفة رح بين هذا وبين البيع ان البيع يفسد بالشرط لكن النكاح لا يفسد بالشرط م

١٨٦

وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح المهر الفان بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فيرجح به ش
اي الثمن م وفي رواية ابي يوسف رح الفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض
فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى ان لم يحضرهما او اختلفا ففي رواية محمد رح مهر المثل ش لان
الاصل على رواية محمد رح بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على
ما ذكر في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا
عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان اما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى
وجب مهر المثل م وفي رواية ابي يوسف رح المسمى وعندهما مهر المثل ومنه ما يكون المال فيه مقصودا
كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا في الاصل او القدر او الجنس ففي الاعراض
يلزم الطلاق والمال وكذا في الاختلاف وعدم الحضور اما عند ابي حنيفة رح فلترجيح الايجاب اي ترجيح العقد
على المواضعة م واما عندهما فلعدم تاثير الخيار ش فانه اذا شرط في الخلع الخيار لها عندهما الطلاق واقع
والمال واجب والخيار باطل وعند ابي حنيفة رح لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المراة فكذا في مسئلتنا
على كلا المذهبين م وكذا في البناء عندهما على ان المال يلزم تبعا ش اعلم ان المال في الخلع والعتق
على مال والصلح عن دم عمد اجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص
والهزل لا يؤثر في هذه الامور فيثبت ثم المال يجب ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل في وجوب المال وعند
ابي حنيفة رح يتوقف على مشيتها م واما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت ش لانه لما اشتغل
بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فيبطل الشفعة م وبعدها التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل
بالخيار ش حتى لو قال سلمت الشفعة على اني بالخيار ثلاثة ايام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا م وكذا الابراء

ش اي يبطل ابراء الخصم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار م واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما
يحتمل الفسخ او لا لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات
فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به ش اي ليس كونه بسبب ما هزل به وهو اعتقاد
معنى كلمة الكفر التي تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كونه بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر
قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم
م واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخي ش ترجيحا لجانب الايمان كما في الاكراه
م ومنها السفه وهو خفة تعتري الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال الامام فخر الاسلام هو
العمل بخلاف موجب الشرع من وجه اتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير اصله مشروع
وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون في بعض افعاله
واقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها في الامور
من غير نظر وروية في عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة او وخيمة او مذمومة م وهو لا ينافي الاهلية ولا
شيئا من الاحكام واجمعوا على منع ماله في اول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم علق الايتاء بايناس
الرشد منكرا لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط المنع ش وهي خمس وعشرون سنة لان اقل مدة
البلوغ اثنا عشر سنة واقل مدة الحمل نصف سنة فيكون اقل سن يمكن ان يصير المرء فيه جدا احدا
وعشرين سنة م واختلفوا في السفيه فعندهما يحجر ش الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية م لان النظر واجب
حقا لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان اصر عليها كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص
فيه حسن مع ان فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه م وقياسا

عليها ش عطف على قوله حقا له م على منع المال والفاضحة العبادة لا لاجل المنع فاذا صار مضرا بالحجر فيها
والصالحا للمسلمين ش والسفهاء ان لم يحجروا واسرفوا فركب عليهم الدين فيضيع اموال المسلمين في ذمتهم
مثل ان يشتري جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها في الحال كما فعله واحد من ظرفاء طلبة العلم في
بخارى وقصته انه دخل يوما في سوق النخاسين فعشق جارية بلغت في الحسن غايته فتحرى عن مكابدة
شدائد هجرها وكان في الفقر والمسكنة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن ان يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها
فاستعار عن بعض خلانه ثيابا فاخرة وبغلة لا يركبها الا العاظم من الملوك فلبس التلبيسة وركب البغلة
واشركا دريه يمشون في ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارا الملقب بصدر جهان
فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار واعتقها وتزوجها في المجلس بحضرة
العدول فرجع الى منزله ممتليا بهجة وسرورا ورد العواري الى اهلها فلما جاء البايع لتقاضي الثمن
لقي المشتري وعرف فنونه فاخذ ينتف عثنونه م وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف في ملكه
مما يضر جاره عند ابي يوسف وعند ابي حنيفة رح لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم ش
اي صادرا عن علم ومعرفة م لم يكن سببا للنظر وما ذكر من النظر حق له فذلك جائز لا واجب كما في صاحب
الكبيرة وانما الحجر ش اي حجر السفيه بطريق النظر اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبارة
والاهلية نعمة اصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر عن منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر ش اي عند
ابي يوسف ومحمد رح يلحق في كل حكم الى من كان في طاقة الله بطر من الصبي والمريض والمكره ش الحجر بسبب
السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه ثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية ام ولد
وان مات كانت حرة لان توفير النظر في الحاق ما بالمصلح في حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة

ماله ويلحق في هذا الحكم بالمريض حال المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون في ذلك كالصحيح حتى يعتق من
جميع ماله المولود ولا يسعى ولا ولده لان حاجته مقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو موقوف وقبضه
كان شراؤه فاسدا ويعتق الغلام حين قبضه وجعل في هذا الحكم بمنزلة شراء المكره حيث ثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه
بالقبض فالتزام الثمن او القيمة بالعقد منه غير صحيح لما في ذلك من الضرر عليه وهو في هذا الحكم ملحق بالصبي واذا لم
على المحجور شي لم يلزمه ايضا شي من سعايته فيكون السعاية الواجبة على العبد للبائع وهذا الحجر عندهما اي الحجر المختلف فيه
الذي هو بطريق النظر انواع اما بسبب السفه فيتحقق بنفسه اي بنفس السفه بلا احتياج الى حجر القاضي عند محمد
وبحجر القاضي عند ابي يوسف رح واما بسبب الدين بان يخاف ان يلجئ امواله اي التلجئة هي المواضعة المذكورة
متصلة ببيع او اقرار فيحجر على ان لا يصح تصرفه الا مع الغرماء وان لم يكن سببها متصل بما قبله وهو قوله فيحجر
واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر ومنها اي السفر وهو خروج مديد
لا ينافي الاهلية ولا شيئا من الاحكام لكنه من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم
وبعضه لا واختلفوا في الصلوة فعند الشافعي رح القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة رض فرضت الصلوة
ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين تسمية
الصلوة ولعدم افادة التخيير على ما مر اي في فصل العزيمة والرخصة وانما ثبت هذا الحكم اي القصر
بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب اي اذا اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيسبب القصر في الاداء اما
اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر
في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا افطر يصير السفر شبهة في الكفارة واذا سافر الصائم
لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان افطر لا كفارة عليه اي الصائم المقيم اذا سافر وافطر لا تجب عليه الكفارة

وان افطر ثم سافر لا تسقط اي الكفارة بخلاف ما اذا مرض والفرق بينهما ان الصحيح اذا افطر يحكم عليه
بوجوب الكفارة فلما مرض في هذا اليوم سقط الكفارة لان الله تعالى عرف بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه
في هذا اليوم بخلاف عروض السفر فانه اختياري والمرض ضروري واحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان
لم يتم السفر عليه اي والسنة المشهورة هي ما روي عن رسول الله صلعم واصحابه رض انهم ترخصوا المسافرين بمجاوزتهم
العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضي مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا
ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة يصح وان كان في غير موضع الاقامة وان نوى بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة
لان الاول منع اي نية الاقامة قبل ثلاثة ايام منع للسفر وهذا رفع اي نية الاقامة بعد ثلثة ايام رفع للسفر
والمنع اسهل من الرفع وسفر المعصية يوجب الرخصة عندنا اي في فصل النهي على ان المعصية منفصلة عنه
فان البغي وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت في الحضر والرجل قد يكون غازيا ثم يستعمله غيره فيقطع عليهم
فصار النهي عن هذا السفر لمعنى في غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه فلا يثبت بالسكر الاحكام
الرخصة المنوطة بزوال العقل وقوله تعالى غير باغ ولا عاد اي في الاكل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق
فقد تمسك الشافعي رح على عدم الرخصة لمن يسافر سفر المعصية فيحمل قوله تعالى غير باغ ولا عاد حالا من قوله
فمن اضطر ونحن نقول لا بد من بعده قوله فاكل ثم يجعل غير باغ حالا من الاكل يعني غير طالب للميتة قصدا
اليها ولا الاكل للميتة تلذذا وانقضاء للشهوة بل باكلها دفعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته او لا يتبع
ان يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدوا اي لا يريد فيها جوعه اخرى وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا
تاما كما اذا رمى الى صيد فاصاب انسانا فانه قصد الرمي لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام وهو
يصلح عذرا في سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة في العقوبة حتى لا ياثم اثم القتل ولا يؤاخذ

ومنها الخطاء

يحد ولا القصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر في حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه جزاء حال لا جزاء
فعل فيصلح ش اي الخطاء م محققا لما هو صلة لم يقابل بمال ووجبت بالقتل كالدية لما قال هذا الان موجب بسبب الحجر
لا يكون الخطاء تخفيفا فيه كما ذكرنا في المتن لانه جزاء حال م ولوجوب الكفارة اذ لا يخلو عن ضرب تقصير فيصلح سببا
لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو الا قاصر ش الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة م ويقع طلاقه
عندنا لا عند الشافعي رح لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا ان دوام العقل بلا سهو وغفلة امر لا يوقف عليه
الحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام القصد والرضى فيما يبتني عليهما كالبيع اذ لا حرج في دركهما ش توضيحه ان
الاصل ان لا تعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة من العقل بلا سهو وغفلة والعبادة اذا كانت صادرة عن سهو
وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يواخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطانا ولان السهو والغفلة
مركوزان في الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه ولا بالحرج فاقيم البلوغ مقام دوام
دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يوضعان لنقصان العقل
واذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا ولكل عمل صدر عن العاقل البالغ
اعتبر في جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه بحال السهو في وقت ما هذا ايضا قوله دوام العقل
بالعقل الى آخره وانما لم يقم البلوغ مقام القصد حتى ابطلنا عبارة النائم فكذا لم يقم البلوغ مقام الرضى
في التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج في درك القصد والرضى ولا حاجة الى اقامة الدليل مقامهما
فان الاصل ان الامور الخفية التي يتعذر الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة
اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر القصد والرضى دفعا لشبهة الشافعي رح فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال
العقل لوقع طلاق النائم ولو قام البلوغ مقام الرضى فيما يعتمد الرضى ثم عطف على قوله ويقع طلاقه قوله

١٨٩

قوله م واذا اجرى البيع على لسانه ش اي لسان الخاطي م خطاء وصدقه خصمه يكون كبيع المكره واما الذي من غيره
فالاكراه ش هذا هو القسم الثاني من العوارض المكتسبة م وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس او العضو وهذا
معدم للرضى مفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس او قيد او ضرب وهذا معدم للرضى غير مفسد للاختيار
والاكراه بهما لا ينافي الاهلية ولا الخطاب لان المكره مبتلى فيما اكره عليه ش كما اذا اكره على شرب الخمر بالقتل م او مباح ش
كما اذا اكره على الافطار في نهار رمضان م او رخصة ش كما اذا اكره على اجراء كلمة الكفر م او حرام ش كما اذا اكره على
قتل مسلم بغير حق حتى يوجر مرة ويأثم اخرى ولا الاختيار ش اي ولا ينافي الاختيار م لانه حمل على اختيار الاهون
واصل الشافعي رح في ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعيا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره ش
الاكراه عند الشافعي رح اما ان يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما ان يكون عذرا او اما
ان لا يكون واعلم ان المصنف اقام لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر
لئلا تشتبه الفتح بالكسر م والعصمة تعني دفع الضرر بدون رضاه ش اي رضاء الفاعل م ثم ان امكن نسبة
الفعل الى الحامل ينسب واسقط فسقط الاقوال كلها ش لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل
لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره م يضمن الحامل الاموال ش اي اذا اكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة
الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل وان لم يكن عذرا لا يقطع ش اي الحكم عن فعل الفاعل لا يقطع ح
فيجلد الزاني ويقتص القاتل في مكرها بغير حق م وانما العصمة للحامل بالتسبب جواب اشكال وهو انه
لما لم يقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب ان لا يعص الا هو لا العصمة للحامل
لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعي رح فاجاب بان الحامل انما العصمة بالتسبب م وان كان الاكراه
حقا لا يقطع ايضا ش اي الحكم عن فعل الفاعل م فيصح اسلام الحربي وبيع المديون ماله لقضاء الديون

وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه ش يتعلق بما ذكره ومولى الطعام الحرام وطلاق المولى وبيع المديون
ماله وهو مذهب الشافعي رح ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مضي المدة م كالطعام الذي ش اي با
بالاكراه لان الاكراه للذي على الطعام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها م
والاكراه بالقتل والحبس عندنا سواء واصله ان الاكراه انما يعمل لما افسد الاختيار فان عارض
هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل كالمعدوم ومعدما ش اي صير وان
اختيار الفاعل كالمعدوم م لا يكون الايجاب بصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك ش
اي كونه آلة لم ينسب الى الحامل والا ش اي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل يبقى منسوبا الى
الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك ش اي كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير
ممتنع م فان كانت ش اي الاقوال م مما لا ينفسخ ش ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق
م ينفذ لانها ش اي الاقوال التي لا تنفسخ م تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار والرضاء بالحكم ومع
خيار الشرط ش عطف على قوله مع الهزل م وهو ينافي الاختيار اصلا ش اي ينافي اختيار الحكم اصلا واما
اختيار السبب فحاصل في الاختيار م فلان لا ينفذ بالاكراه ش اي الاقوال التي لا تنفسخ بالاكراه
وهو يفسد الاختيار م اولى ش وجه الاولوية ان في الهزل اختيار المتكلم والرضى بهما ثابتان لكن
اختيار الحكم والرضى به منتفيان اما الاكراه فالرضى بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب
فحاصل في الاكراه مع الفساد واذا كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم
والرضى به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار اولى ولهذا ما قالوا لكن يرد عليه ان اختيار السبب
والرضى حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه فلا رضى بالسبب اصلا واختيار السبب موجود

مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه م واذا اتصل بقبول المال ش اي اذا
اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق م يقع الطلاق بلا مال لانه ش اي الاكراه م يعدم الرضى
بالسبب والحكم فكان المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه ش اي على المال م بخلاف خلع الصغيرة
ش فانه يقع الطلاق بلا مال م بخلاف الهزل اما عند ابي حنيفة رح فلان الرضى بالسبب ثابت ش
اي في الهزل م دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه ش اي على المال في الخلع بطريق
الهزل م كما في خيار الشرط من جانبها ش اي اذا خالعها بشرط الخيار لها يتوقف الطلاق على قبولها
المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لكون الخلع يمين
في حقه معاوضة في حقها م اما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ ويتوقف
على الرضى كالبيع والاجارة يفسد والملح وغيرها هنا سواء لعدم الرضى وكذا الاقارير كلها
لقيام الدليل على عدم المخبر به والافعال منها ما لا يحتمل ذلك ش اي كون الفاعل آلة للحامل
كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبدل محل
الجناية يقتصر عليه ايضا لان فيه تبدل المحل بالنسبة للحامل وفيه بطلان الاكراه كاكراه المحرم
على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكالا
كراه على البيع والتسليم ينفذ عليه لانه اكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب
وتبدل ذات الفعل ايضا فان البيع يصير غصبا م والاعتاق وان كان لا يحتمل ذلك ش اي لا يحتمل
كون الفاعل آلة للحامل م لانه من الاقوال لكن الاتلاف فعل يحتمله ش فالحاصل ان الاعتاق
تصرف قولي لكنه اتلاف في المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف

بجعل آله فيضمن الحامل فهذا معنى قوله لكن لما تكامل فعل الحمل م فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء
للمعتق ش لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل م وان لم يلزم منه التبديل ش اي وان لم يلزم
من جعله آلة تبديل محل الجناية م بجعل آله كاتلاف المال والنفس فيجب كانه ضرب بعصاه واتلفه في 2
الفعل من البين مضافا الى الحامل ابتداء فموجب الجناية عليه فقط ش اي على الحامل فان كان
عمدا فالقصاص عليه فقط م لكن في الاثم يمكن جعله آلة لانه اكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة يتبدل لام
محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات انواع حرمة لا تسقط ولا تدخلها الرخصة كالقتل والجرح
والزنى لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء ش اي القاتل والمقتول واذا كانا سواء
لا يحل للفاعل قتل غيره لتخليص نفسه م وكذا جرح الغير ش اي اذا اكره على جرح الغير بالقتل لا يحل
له الجرح م لا جرح نفسه حتى لو اكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا
كذلك بالنسبة الى الغير والزنى قتل معنى ش فان ولد الزنى بمنزلة الهالك فان انقطاع النسب عن العم
هلاك فان اكره على الزنى لا يحل الزنى م وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجي
يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حل ش وهو قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
م حتى ان امتنع اثم لا بغير الملجي ش اي لا يبيحها غير الملجي م لعدم الضرورة وحرمة لا تسقط لكن
يحتمل الرخصة وهي اما في حقوق الله تعالى التي لا تحتمل السقوط كاجراء كلمة الكفر فان الايمان لا يحتمل
السقوط ابدا واما في حقوقه التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجي وان صبر صار شهيدا
وقد مر في فصل الرخصة وزنى المراة من هذا القسم اذ ليس فيه معنى قطع النسب بخلاف زناه ش اي
اذا اكرهت المراة على الزنى بالملجي رخص لها فان حرمة الزنى عليها حق الله وليس من باب الاكراه
على قتل النفس اذ ليس زنا المراة قطع النسب اذ لا نسب من المراة فلا يكون بمنزلة قتل النفس
بخلاف زنى الرجل فانه بمنزلة القتل لانه قطع النسب ولما رخص زناها بالملجي
لا تحد بغير الملجي للشبهة ويحد هو ش اي اذا اكرهت المراة على الزنا
بالملجي يكون زناها مرخصا فينبغي انها ان زنت بالاكراه بغير
الملجي يكون في زناها شبهة الرخصة فلا تحد اما الرجل
فزناه بغير الملجي يحد لعدم شبهة الرخصة م واما لا يرخص بالملجي فان زناه
في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم
وحكمه حكم اخويه ش في انه يرخص
بالملجي وان صبر صار
شهيدا والمراد
باخويه حرمة لا تحتمل
السقوط
وحرمة تحتمل
السقوط
لكنها
لم تسقط وهما حق الله ويجب الضمان لوجود العصمة والله اعلم بالصواب الحمد لله على الاتمام
وعلى رسوله افضل السلام والله الموفق وبه نعم المعين ونعم المولى

١٩٢

فصل في داده

وجه الزمان بنور عدلك مشرق ‏ ولسان بجيل ذكرك ينطق
يا اعظم الوزراء عدلك سائر ‏ في الخافقين مسلم ومصدق
مذ غبت عن صدر الوزارة انه ‏ للقائكم متشوق متشوق
بشرى له بقدومك بشرى له ‏ كالروض من نفحات نشرك يعبق
اختل نظم امور جمهور الورى ‏ بالعدل والرأي الاصيل تلفق
القى الزمان لدى يديك قياده ‏ لما راك للابتداء موفق
فتح البلاد بسيفه وسنانه ‏ وبسطوة منها العدى تتفرق
وله بمصر ذكر عدل يوسفي ‏ وبيمنه يمن يفي ويشرق
وله فتوح مثل طلوع الواد كم ‏ نصر لدين الله منه محقق
والعبد فيض الله داع مخلص ‏ عطفا عليه فانت ارفق اشفق
هاجت عواصف نائبات زمانه ‏ فيكاد في بحر الحوادث يغرق
سبقته او غادطعام وهو في ‏ حلبات فضل والبلاغة اسبق
قد قدم الجهال حتى انه ‏ كاد الصخور الصم منه تشقق
فتحت لاهل الجهل ابواب المنى ‏ ولاهل العلم كل باب مغلق
يمسي ويصبح كل يوم هائما ‏ والدمع منهمر وعيش ضيق
انت الوزير العالم العدل الذي ‏ ان انت لم ترفعه من يرفق
لا زلت في صدر الوزارة باقيا ‏ وبحلبة الاجلال حبلك سبق

معرب مشرق

جمع العدو

جمع صخر وهو الحجر

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انّ اخوف ما اخاف على امتي زهرة الدنيا وكثرتها من تفسير الشيخ على السمرقندي

اعلم ان اقسام الحديث من الفوائد التي ينبغي ان نذكرها مفصلا وان طال الكلام فاعلم ما نقل عن الرسول صلعم على ثلثة اقسام الاول علم صدقه وهو كل خبر بلغت رواته في كل طبقة مبلغا احال العقل تواطئهم على الكذب ويسمى متواترا والثاني ما يخالف قطعيا ولم يقبل التاويل او يكون متضمنا لما يتوافر الدواعي على نقله واشاعته اما لغرابته او لكونه اصلا في الدين ولم يتواتر ويسمى موضوعا ولا يجوز روايته لمن علم حاله الا مقرونا ببيان الوصف والثالث ما لم يعلم احدهما وهو ايضا على ثلثة اقسام لانه اما راجح الصدق او راجح الكذب او متساوي الطرفين والاول منها ما سلم لفظه عن ركاكة و معناه عن مخالفة آية او خبر متواتر او اجماع واتصل اسناده الى الرسول عليه الصلوة والسلام بعدول ثقات معلومي الحال ويسمى صحيحا ومسندا ومرفوعا وقد يقسم هذا القسم بنوعين من التقسيم الى اربعة اقسام احدها ان رواته ان كانت مشهورا اكثر في كل طبقة الى الصحيح وجامعهما كالاحاد البخاري ومسلم بن الحجاج المقبري ... فيما اجمعا عليه ... وان كانت فرادي في كل الطبقة

١٩٣

بعد تحية نسيم دعوات وغب نشر هواى محبات
كه محرك نهال وجود اخلاص ومشوق عندليب گلشن اختصاص
معروض محبت كمتر ومخلص محقق

بمنزلة ما بين
الفرج الظاهر بمنزلة المكابرة بمنزلة
الشقفين وموضع المكابرة كما
ما بين الاسنان وجوف الفم
والقاعدة ... الحاشية
للصدر الشريعة رحمه
والجبيرة الملبد اي وضع الجلد على اعلاه
واسفله والمنعل اي وضع على اسفله جلد
كالنعل

سعيه
سعى الى السلطان ظالم حتى غرم رجلا فلو بحق نحو ان كان بودية
وعجز عن دفعه الا بسعيه او فاسقا لا يمتنع بالامر بالمعروف ونحو مثله
او يضمن الساعي اليه بان لفلان مالا كثيرا او وجد او اصاب
من ميراث او عنده مال لفلان الغايب او انه يريد الفجور باهلي او ضربني
او ظلمني فلو كان السلطان ممن ياخذ المال بهذه الاسباب ضمن لو كان با
وكذا الوصاد فان انه غير متظلم ويحسب في ذلك والسعاية الموجبة
الضمان ان يتكلم بكذب يكون سببا لاخذ المال منه او لا يكون قصد اقامة
كما لو قال عند السلطان انه وجد مالا وقد وجد المال فهنا يوجب
الضمان اذا الظاهر ان السلطان ياخذ المال بهذا السبب
خزانة الفتاوى



قلعهٔ دیدم که هست او را دو در
از دو ناوش چار کو باد در سر

هر دره ره چاکه او خود بد سفر
سرش بر زنگ کرد بانظر